# La démonologie platonicienne

# Philosophia Antiqua

A Series of Studies on Ancient Philosophy



VOLUME 128

*The titles published in this series are listed at brill.nl/pha*

# La démonologie platonicienne

## Histoire de la notion de *daimōn* de Platon aux derniers néoplatoniciens

*Par*

Andrei Timotin




BRILL

LEIDEN • BOSTON
2012

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Timotin, Andrei.
La démonologie platonicienne : histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens / par Andrei Timotin.
p. cm. – (Philosophia antiqua, ISSN 0079-1687 ; v. 128)
Revision of the author's thesis (doctoral)–Ecole pratique des hautes études de Paris, 2010.
Includes bibliographical references (p. ) and indexes.
ISBN 978-90-04-21810-9 (hardcover : alk. paper)
1. Plato. 2. Demonology. 3. Neoplatonism. I. Title.

B395.T56 2012
184–dc23

2011034732

ISSN 0079-1687
ISBN 978 90 04 21810 9

TABLE DES MATIÈRES

## REMERCIEMENTS

Le présent travail représente la version remaniée d'une thèse de doctorat soutenue en janvier 2010 à l'École Pratique des Hautes Études de Paris, sous la direction de M. Philippe Hoffmann. Il m'est agréable d'exprimer toute ma reconnaissance à M. Philippe Hoffmann qui, après avoir accepté la direction de ce travail, n'a jamais épargné son temps pour me faire bénéficier de ses grandes compétences en matière philologique et philosophique, de sa rigueur et de ses encouragements. En m'accordant une allocation de recherche, l'École Pratique des Hautes Études m'a permis de me consacrer pleinement à cette recherche et de la conduire à son terme.

Les membres du jury, Mme Renée Koch-Piettre et MM. Mauro Bonazzi, Luc Brisson et John Dillon, m'ont fait généreusement profiter de leurs remarques et de leurs suggestions. Ma compréhension des textes de Platon s'est enrichie considérablement à la suite des dialogues avec Luc Brisson, et les discussions avec Mauro Bonazzi ont affiné ma lecture du *De genio Socratis*. Les observations judicieuses de Renée Koch-Piettre m'ont permis d'améliorer et de compléter la « préhistoire » de la démonologie platonicienne que j'ai tenté d'esquisser. Enfin, ma dette envers John Dillon, évidente au fil des pages, devance de beaucoup notre première rencontre à Paris. Je tiens à leur exprimer ma vive gratitude.

L'affection de Mme Françoise Bader a accompagné cette recherche dès le moment où elle n'était encore qu'un simple projet. J'aimerais croire qu'elle appréciera la lecture de cet ouvrage. Mme Nicole Belayche a accepté gentiment de m'orienter dans un domaine connexe à mes recherches, celui des religions du monde gréco-romain, et a répondu à toutes les questions que je lui ai posées. Mme Marie-Odile Boulnois m'a guidé avec générosité dans la patristique grecque, un domaine où j'ai pu profiter aussi du savoir de M. Alain Le Boulluec, qui a été le rapporteur de mon mémoire de DEA. Lorsque j'ai dû me lancer dans la lecture des textes gnostiques pour éclairer certains aspects de la démonologie platonicienne, M. Jean-Daniel Dubois a eu l'amabilité de m'indiquer les pistes de recherche que je devais suivre. Je leur témoigne ici de ma profonde reconnaissance. Je ne saurais oublier Mme Daniela Taormina et M. Dominique Briquel, qui m'ont encouragé avec discrétion et délicatesse et m'ont

offert leurs livres et articles. M. Dan Sluşanschi a été le lecteur des premières ébauches, encore hésitantes, de cette investigation, et j'aimerais que le résultat soit digne de sa mémoire.

Je souhaite remercier également le rapporteur anonyme pour ses observations et le comité éditorial de la « Philosophia Antiqua » pour avoir accepté la publication de mon travail dans cette prestigieuse collection. Je remercie aussi M$^{mes}$ Caroline van Erp et Laura de la Rie et M. Johannes Rustenburg pour leur assistance compétente et efficace.

Quelques résultats de cette enquête ont été présentés les dernières années dans le cadre de diverses réunions scientifiques. Je remercie ma collègue et amie, Luciana Soares Santoprete, et MM. Jean-Patrice Boudet, Jean-Daniel Dubois, Philippe Faure, Philippe Hoffmann et Menahem Luz pour m'avoir invité à présenter mes recherches aux colloques qu'ils ont organisés. Collègues et amis m'ont aidé en me facilitant l'accès à des matériels rares ou difficilement trouvables (Cristian Ciocan, Emiliano Fiori, Nicolae Florea, Marco V. García Quintela, Jocelyn Groisard, Radu G. Păun, Jordi Pià). Qu'ils soient tous chaleureusement remerciés.

M$^{me}$ Andrée Coconnier a bien voulu assumer la révision de la première version de ce travail et M$^{me}$ Françoise Chopy Jourdain m'a rendu un grand service en relisant une partie de la version finale. Jocelyn Groisard et Jordi Pià m'ont fait aussi l'amitié d'en relire certaines parties. Je leur adresse mes plus vifs remerciements.

Mon épouse, Emanuela, a partagé avec moi les découvertes, les inquiétudes et la joie de cette recherche qui m'a passionné des années durant et qui continue à me passionner. Elle sait que ce livre lui est dédié.

## ABRÉVIATIONS

| | |
|---|---|
| *AJPh* | *American Journal of Philology* |
| ANRW | *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* |
| *ARG* | *Archiv für Religionswissenchaft* |
| *ASE* | *Annali di storia dell' esegesi* |
| *CH* | *Corpus Hermeticum* |
| *CQ* | *Classical Quarterly* |
| *CPh* | *Classical Philology* |
| DAGR | *Dictionnaire des antiquités gréco-romaines* |
| DK | H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 9e éd., 1960. |
| DS | *Dictionnaire de Spiritualité* |
| *EAC* | *Écrits apocryphes chrétiens*, t. I, éd. F. Bovon et P. Geoltrain ; t. II, éd. P. Geoltrain et J.-D. Kaestli, Paris 1997, 2005 |
| *EI* | *Écrits intertestamentaires*, éd. A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, Paris 1987 |
| *ICS* | *Illinois Classical Studies* |
| *JHS* | *Journal of Hellenic Studies* |
| *JRS* | *Journal of Roman Studies* |
| *LIMC* | *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* |
| PG | J.P. Migne, *Patrologiae graecae cursus completus* |
| *PGM* | K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, I–II, 2e éd., Stuttgart, 1973–1974 |
| RAC | *Reallexicon für Antike und Christentum* |
| RE | *Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft* |
| *REA* | *Revue des Études Anciennes* |
| *REG* | *Revue des Études Grecques* |
| *REL* | *Revue des Études Latines* |
| *RhM* | *Rheinisches Museum für Philologie* |
| *RHR* | *Revue de l'Histoire des Religions* |
| SC | Sources Chrétiennes |
| *SO* | *Symbolae Osloenses* |
| *SMSR* | *Studi e materiali di storia delle religioni* |
| *SVF* | *Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit J. von Arnim, I–IV, Leipzig 1903–1924 |
| TWNT | *Theologische Wörterbuch der Neuen Testament* |

## CHAPITRE PREMIER

# INTRODUCTION

Notion religieuse et philosophique à la fois, δαίμων est un terme polyvalent et difficile à définir. Caractérisé de manière générale, le *daimōn*[1] désigne, en Grèce ancienne, une espèce du divin, mais, par comparaison avec le θεός et le ἥρως, il n'est circonscrit ni par un culte spécifique[2], ni par une mythologie, ni par des représentations figurées[3]. L'aspect impondérable de la notion se reflète pleinement dans l'assimilation du *daimōn* tantôt au destin (μοῖρα ou τύχη), tantôt aux esprits vengeurs (les ἀλάστορες ou les Érinyes), aux héros ou aux âmes des morts. En même temps, cette flexibilité a permis que la notion soit engagée dans les tentatives de rationalisation et de systématisation des représentations religieuses dont témoignent les œuvres d'Homère et d'Hésiode, tentatives qui se poursuivront et se préciseront dans la philosophie « présocratique » et platonicienne.

Malgré ces tentatives, la notion philosophique de δαίμων n'a jamais dissipé complètement l'ambiguïté de son contenu : en se rapportant constamment à un système de référence religieux, le *daimōn* fut assimilé, alternativement ou simultanément, aux dieux olympiens, à la πρόνοια, aux dieux qui « souffrent » dans les cultes à mystères ou à la ψυχή (et à sa partie divine, le νοῦς). Cette équivoque fut doublée des équivalences établies, à partir de l'époque hellénistique, entre les différents systèmes religieux du monde méditerranéen : le *daimōn* (et le *daemon* latin) a pu être assimilé au *genius* et à l'ἄγγελος. Ces assimilations favorisèrent les contaminations conceptuelles et les superpositions des représentations religieuses.

---

[1] L'emploi du mot grec nous permettra d'éviter la confusion inévitable avec la notion de « démon » telle que nous l'entendons aujourd'hui, fondée sur la signification que la culture chrétienne lui a attribuée dans l'Antiquité, notion étrangère à la tradition platonicienne.

[2] Les cultes consacrés à des *daimones* sont rares ; voir Belayche (2008/2009), p. 170, pour le culte consacré au *daimōn* Lerōs à Stratonicée de Carie (IV[e] siècle av. J.-C.). Cf. Wilamowitz-Moellendorff (1931), I, p. 362 n. 1 ; Nowak (1960), pp. 39–40, 50–51.

[3] Si l'on ne considère pas comme des *daimones* les figures ailées étudiées par Greifenhagen (1957), en suivant Turcan (1965), p. 182, ou les esprits menaçants et psychopompes reproduits par Hild (1892), p. 18.

La fortune philosophique de la notion de δαίμων est liée essentiellement à l'histoire de la tradition platonicienne, même si d'autres démonologies, notamment pythagoricienne et stoïcienne, ont existé et se sont définies par leur relation avec le platonisme[4]. La présente histoire de la démonologie platonicienne est donc, en grande partie, une histoire de la notion philosophique de δαίμων et, en même temps, une contribution à l'étude des catégories religieuses de la pensée philosophique. Dans cette perspective, elle pourrait servir à une meilleure compréhension de l'effort systématique de rationalisation et de définition du phénomène religieux dans le monde gréco-romain qui accompagne et soutient les spéculations démonologiques.

Étant donné le rôle essentiel de l'activité exégétique dans cette entreprise, l'objectif de la présente investigation peut être également défini comme une histoire des interprétations des textes platoniciens relatifs à la nature et aux fonctions des *daimones*. Ces interprétations ne sont pas toujours explicites, le rapport avec le texte platonicien est parfois tacite, souvent équivoque, car elles s'inscrivent dans une lecture croisée des dialogues de Platon qui superpose, combine et déforme les textes sur lesquels elle s'appuie sur la base du postulat médio- et néoplatonicien de l'accord mutuel des textes platoniciens. Tout un pan de la démonologie médio- et néoplatonicienne représente, par exemple, une tentative pour concilier la notion de *daimōn* de la *République* et du *Phédon* avec la théorie du *daimōn*-νοῦς du *Timée*, exégèse qui conduisit à l'élaboration de doctrines démonologiques originelles, comme celle de Plotin, et qui suscita des approches critiques et la formulation de nouvelles théories. Les distorsions, voire les contresens caractérisant l'activité herméneutique représentent, on le sait, un trait constitutif de la philosophie ancienne[5]. De ce fait, l'histoire des interprétations des textes platoniciens relatifs aux *daimones* peut être comprise comme une histoire des croisements et des enchevêtrements auxquels ces textes furent soumis au cours du temps, comme l'histoire d'une exégèse qui, s'autorisant des mêmes références, produit un sens différent, souvent en se rapportant aux interprétations précédentes, parfois en relation avec des thèmes et des problèmes philosophiques nouveaux[6].

---

[4] Voir Detienne (1963) et Algra (1999).

[5] Voir Hadot (1968).

[6] Cet aspect a été souligné par Hoffmann (1985/1986), (1987/1988) en relation avec les interprétations médio- et néoplatoniciennes du « *daimōn* » de Socrate.

Notre lecture essaie de dégager les enjeux philosophiques de cette exégèse, la fonction dont elle est investie dans les textes ou les systèmes de pensées différents où elle intervient, son articulation à des questions et à des thèmes philosophiques fondamentaux chez chaque auteur étudié, dans le cadre de chaque œuvre particulière. Notre enquête est encore sensible au caractère souvent indirect, allusif de ces interprétations, aux glissements de sens, à leur articulation à des thèmes étrangers au contexte initial. Elle tient compte également des genres littéraires différents où ces interprétations sont inscrites, qui mettent une empreinte souvent décisive sur la teneur des théories qu'ils véhiculent : dialogue philosophique (Platon, Plutarque), discours public (Apulée, Maxime de Tyr), traité ou manuel philosophique (Plotin, Porphyre vs. Alcinoos, Saloustios), ζητήματα (Jamblique), commentaire (Calcidius, Hermias, Proclus, Olympiodore).

La présente démarche est organisée selon un principe qui se veut à la fois thématique et chronologique. L'examen chronologique est indispensable pour l'intelligibilité des théories analysées, pour saisir les changements opérés dans l'interprétation des textes platoniciens, pour rendre raison de l'évolution de la réflexion démonologique. En même temps, l'organisation thématique permet, par l'introduction de certains critères de classification des textes, de percevoir les éléments de continuité des doctrines, la permanence, par delà les textes de référence auxquels elles n'ont cessé de se rapporter, d'une réflexion d'une flexibilité et d'une fécondité remarquables. En fait, elle ne finit pas avec l'Antiquité tardive. Les érudits byzantins et de la Renaissance, en redécouvrant les textes fondamentaux du platonisme, ont repris cette réflexion qui, avec des figures comme Michel Psellos et Marsile Ficin, conservera sa vitalité au-delà des limites de l'Antiquité[7].

Trois catégories de problèmes structurent cette recherche : la relation entre démonologie, cosmologie et providence, le rôle de la notion de *daimōn* dans l'herméneutique de la religion dans le monde gréco-romain, le *daimōn* personnel et son rapport avec la définition de la philosophie et du mode de vie philosophique. Chacune de ces trois catégories de problèmes fait l'objet d'un chapitre à part où l'analyse des textes représentatifs se poursuit selon un ordre chronologique, de l'Ancienne Académie aux commentaires néoplatoniciens. Les textes choisis font l'objet d'une étude détaillée vouée à replacer les théories examinées dans le

---

[7] Voir Svoboda (1927) ; Delatte, Josserand (1934) ; Greenfield (1988).

contexte global de l'œuvre où elles sont insérées et à dégager la fonction qu'elles revêtent dans l'ensemble des systèmes philosophiques respectifs. Ces trois chapitres sont précédés par une section consacrée aux « figures platoniciennes du *daimōn* ». L'analyse globale des textes platoniciens s'impose en raison du caractère particulier de l'herméneutique pratiquée dans la tradition platonicienne (la lecture croisée des dialogues) qui rend nécessaire la connaissance approfondie de *l'ensemble* des textes platoniciens relatifs aux *daimones* dans l'analyse de *chacun* des développements démonologiques ultérieurs.

Un chapitre introductif fournit une vue d'ensemble sur les conceptions relatives au *daimōn* et aux *daimones* dans la tradition grecque avant Platon : dans les poèmes homériques, la poésie, la tragédie et chez les philosophes « présocratiques ». Organisée également selon des catégories thématiques – le *daimōn* comme divinité particulière, le *daimōn* comme puissance divine indéterminée, comme divinité du sort, comme esprit vengeur, comme âme du mort ou génie tutélaire –, cette prospection a pour but d'évaluer l'influence exercée par la tradition antérieure sur la démonologie platonicienne, de permettre de saisir l'évolution sémantique qui a été à la base et qui a rendu possible la transposition philosophique de la notion par Platon.

## Aperçu historiographique

La plus récente étude de synthèse sur la démonologie grecque date de la fin du XIXe siècle, quand Joseph-Antoine Hild publia son *Étude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs* (Paris 1881), ouvrage qui trahit son âge, mais qui n'a pas été remplacé. Malgré son titre ambitieux, il ne couvre que l'époque qui va d'Homère à Platon qu'il ne transgresse que de manière occasionnelle. Contemporain des études de Hild, l'ouvrage de Richard Heinze, *Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente* (Leipzig 1892), le premier consacré au « père » de la démonologie médio-platonicienne, représente une recherche fondatrice pour l'étude historique de la démonologie philosophique. On peut en dire autant des recherches de Friedrich Andres, auteur d'un excellent article d'encyclopédie que l'on peut encore utiliser avec profit (*Daimon*, RE, Suppl. III, Stuttgart 1918, col. 267–322) et d'une monographie sur *Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jhdts. und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie* (Paderborn 1914).

Après la Première Guerre Mondiale, les recherches sur la démonologie grecque se sont diversifiées et spécialisées. Les études sur la notion de *daimōn* dans la littérature, notamment chez Homère, sont particulièrement nombreuses[8], et les travaux de synthèse sur la religion et la pensée grecques lui réservent régulièrement une place importante[9]. L'épigraphie apporte son propre éclairage sur le sujet, mais sans produire des modifications substantielles, en raison notamment du conservatisme particulier des inscriptions[10]. En ce qui concerne le *daimōn* philosophique, des études monographiques sont consacrées à des auteurs particuliers, à des écoles ou, plus rarement, à des thèmes démonologiques. De nouveaux articles d'encyclopédie systématisent les acquis de ces recherches[11]. Dans les deux dernières décennies, sur le fond d'un intérêt croissant pour le sujet, la démonologie a fait l'objet de plusieurs colloques, organisés en Belgique, en Italie, en Espagne et en France[12], qui ont fait avancer considérablement les connaissances en la matière et ont largement contribué à l'organisation et à l'interprétation de la documentation existante. Un examen succinct de cette production scientifique, notamment des travaux concernant de manière spécifique la notion philosophique de *daimōn*, permettra mieux définir les objectifs de la présente recherche.

La transition de la notion de *daimōn* du vocabulaire religieux vers une notion philosophique a été étudiée par Marcel Detienne dans un ouvrage qui a fait date dans les recherches sur la démonologie grecque et dont le titre dit tout sur les intentions de l'auteur : *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de « daïmôn » dans le pythagorisme ancien* (Paris, 1963). Inspirée par les recherches de Louis Gernet et particulièrement nourrie par la réflexion de Jean-Pierre Vernant, l'étude se proposait un double objectif : montrer l'existence d'une doctrine démonologique dans le pythagorisme ancien (contestée par R. Heinze) et analyser la transition de la « pensée mythique » à la « pensée rationnelle » opérée dans le

---

8 Comme des études de synthèse sont à signaler François (1957) et Suárez de la Torre (2000).

9 Voir Gernet (1917), pp. 316–321, 328–329 ; Wilamowitz-Moellendorff (1931), I, pp. 362–370 ; Nilsson (1941), pp. 201–206, (1950), pp. 199–207 ; Dodds (1957), pp. 11–14, 39–45 ; Burkert (1977), pp. 278–282.

10 Voir Nowak (1960). Pour la documentation épigraphique de l'époque hellénistique, voir Sfameni Gasparro (1997).

11 Förster (1935) ; Daniélou (1957) ; Zintzen (1975) ; Detienne (1978).

12 Ries (1989) ; Corsini *et alii* (1990) ; Alvar, Blánquez, Wagner (1992) ; Pricoco (1995) ; Pérez Jiménez, Cruz Andreotti (2000) ; Destrée, Smith (2005) ; Boudet, Faure, Renoux (2011).

cadre du pythagorisme ancien au terme de laquelle la notion de *daimōn* se serait « objectivée » en devenant une notion philosophique.

M. Detienne a avant tout le mérite d'avoir mis au point et édité pour la première fois un recueil de *Pythagoricorum Fragmenta de Daemonibus* sur lequel se fondent les analyses qui constituent le fond de l'ouvrage. On aura l'occasion de discuter certains éléments de sa reconstitution de la démonologie pythagoricienne, raison pour laquelle on se limite pour l'instant à quelques observations de caractère général. En premier lieu, il faut tenir compte de ce que la reconstitution de la démonologie du pythagorisme primitif est fondée sur des sources tardives et que la notion même d'« ancien pythagorisme » n'est pas strictement définie[13]. La question n'est certes pas indifférente si l'on veut montrer l'existence d'un arrière-plan « pythagoricien » de la démonologie platonicienne. En deuxième lieu, le *daimōn* platonicien n'est pas toujours clairement « objectivé », la part du « mythe » est forte dans la définition même de la notion[14]. Le problème de la présence du « mythe » dans le discours philosophique en étroite relation avec les développements démonologiques est en effet essentiel pour la définition du passage de la notion religieuse à la notion philosophique.

Le statut de la démonologie platonicienne lui non plus n'a pas fait l'unanimité. Tout un courant de pensée, illustré notamment par la philologie allemande de la fin du XIXe et de la première moitié du siècle passé (R. Heinze, U. Wilamowitz-Moellendorff, P. Friedländer), lui a refusé toute pertinence philosophique, en traitant les allusions aux *daimones* comme de simples métaphores ou des affabulations littéraires. C'était encore aux années 60 l'avis d'un représentant de la *Religionsgeschichtliche Schule*, Max Mühl (élève d'Helmut Berve), qui réaffirmait résolument les incohérences de la démonologie platonicienne, véritable *Sammelbecken* où se seraient agglutinés des éléments hérités des croyances populaires autochtones et des traditions orientales, des spéculations philosophiques et théologiques et une mythographie personnelle[15].

Une telle perspective avait été critiquée dès le début du XXe siècle par Léon Robin qui, dans son ouvrage *La théorie platonicienne de l'amour*

---

[13] Ce sont les arguments principaux sur lesquels se fondent les réactions critiques suscitées par le travail de M. Detienne ; voir Burkert (1964) ; Vidal-Naquet (1964) ; Lasso de la Vega (1965).

[14] Cet aspect a été évoqué par Vidal-Naquet (1964), p. 312.

[15] Mühl (1966).

(Paris 1908), avait introduit dans l'exégèse platonicienne l'idée selon laquelle la notion de *daimōn* est utilisée par Platon de manière cohérente et systématique, faisant l'objet d'une théorie philosophique des « intermédiaires ». Même si cette idée est contestable sous certains aspects, comme, par exemple, la lecture holiste des dialogues (critiquée par Adolfo Levi), sa démonstration, claire et convaincante, garde toujours sa validité. La thèse de Joseph Souilhé sur *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues* (Paris 1919) – travail d'exception qui n'a pas reçu toute l'attention qu'il méritait – a conforté les analyses de Léon Robin. Dans la même veine, André Motte défendait encore, à la fin des années 80 du siècle passé, « la cohérence de la pensée platonicienne dans ses variations démonologiques »[16].

La figure mythique d'Éros, telle qu'elle apparaît dans le *Banquet*, a suscité un intérêt particulier, concrétisé dans une série d'études qui ont mis en évidence ses multiples relations avec la figure de Socrate et avec la notion platonicienne de δαίμων[17]. Le « signe démonique » de Socrate a donné naissance à une riche littérature scientifique[18]. Un traitement à la fois global et approfondi des figures platoniciennes du *daimōn* fait pourtant encore défaut, notamment leur statut et leur rôle dans le cadre général de la pensée platonicienne n'ont pas été, croyons-nous, suffisamment élucidés. L'étude que nous consacrons à ces questions essaie d'éclairer ces aspects en relation avec les fonctions du « mythe » platonicien et avec la définition platonicienne de la philosophie.

Les théories démonologiques du médio-platonisme, brièvement présentées par John Dillon dans son travail pionnier *The Middle Platonists* (Londres 1977), ont fait l'objet d'une série d'études de synthèse dues, par ordre chronologique, à Frederick E. Brenk, Pierluigi Donini, Claudio Moreschini et John Dillon, qui ont permis de mieux dégager, par une mise en perspective historique, l'évolution et les facteurs de continuité de cette réflexion[19]. En même temps, dans les trois dernières décennies, le nombre d'études consacrées aux doctrines démonologiques de Xénocrate, Philon, Plutarque, Apulée, Maxime de Tyr ou Celse a considérablement augmenté, contribuant de manière significative

---

[16] Motte (1989), p. 218.

[17] Voir notamment Robin (1964), pp. 161–164 et Hadot (1987a).

[18] Vor Willing (1909), pp. 129–137 ; MacNaghten (1914) ; Gundert (1954) ; Hoffmann (1985/1986), (1986/1987), (1987/1988) ; Vlastos (1994), pp. 382–391 ; McPherran (1996), pp. 175–208, (2005) ; Joyal (1997), (2000), pp. 65–71 ; (2001), (2005) ; Dorion (2003) ; Brisson (2005) ; Destrée (2005b).

[19] Brenk (1986) ; Donini (1990) ; Moreschini (1995) ; Dillon (2000), (2004).

à la modification ou à l'amélioration des interprétations précédentes, parfois en relation avec des recherches portant sur d'autres démonologies de l'Antiquité. Les études de Jacques Puiggali concernant les démonologies aux IIe et IIIe siècles[20], fondées sur des répertoires exhaustifs et raisonnés d'occurrences, sont très utiles dans la perspective d'une histoire future de la démonologie gréco-romaine, même si on pourrait peut-être regretter leur dimension éminemment analytique.

Nous n'avons pas retenu, de propos délibéré, dans cette liste les études sur la démonologie de Plutarque, sans doute la figure centrale de la démonologie médio-platonicienne. En raison de l'ampleur et de la diversité de son œuvre et, en particulier, de la forme dialogique de ses ouvrages, son interprétation a suscité de vives controverses parmi les exégètes. L'importante monographie de Guy Soury, *La démonologie de Plutarque* (Paris 1942) défend l'idée selon laquelle les différentes idées démonologiques empruntées à des sources étrangères ou autochtones représenteraient un élément essentiel et constant de la pensée de Plutarque, en raison de son caractère supposé « éclectique ». Cette perspective a peu de défenseurs aujourd'hui, non seulement à cause de la mise en question de la notion d'« éclecticisme » comme concept opérationnel dans l'étude de la philosophie ancienne, mais aussi et surtout en raison de l'attention supérieure prêtée à la dimension littéraire des dialogues de Plutarque, à leur construction dialectique qui justifie la présence de différentes théories assignées aux personnages du dialogue et interdit de les attribuer indifféremment à Plutarque lui-même.

Cette nouvelle perspective, bénéfique et légitime, a connu cependant ses excès : certains exégètes, et non des moindres, comme Konrad Ziegler ou Robert Flacelière, ont eu tendance à juger l'interprétation démonologique des phénomènes religieux comme une simple hypothèse, dont la présence se justifierait uniquement par la structure dialogique des dialogues et qui serait « dépassée » par d'autres théories philosophiques mieux préparées à les expliquer[21]. Corrélativement, on a pu considérer que Plutarque a manifesté un désintérêt croissant pour la démonologie, absente de ses derniers ouvrages. À partir des années 70 du siècle dernier, Frederick E. Brenk a modifié cette perspective dans une série importante d'études consacrées à la démonologie et à la pensée

[20] Puiggali (1982a), (1982b), (1983a), (1983b), (1984a), (1984b), (1987), (2005).
[21] Ziegler (1964) ; Flacelière (1942), (1943).

religieuse de Plutarque[22]. Son approche, qui attache une égale importance aux *Moralia* et aux *Vies*, essaie d'isoler les niveaux différents de discours auxquels se rapportent les développements démonologiques de Plutarque, en dissociant les croyances populaires de la démonologie philosophique et en replaçant cette dernière dans le contexte général du médio-platonisme. Cette interprétation modérée de la démonologie de Plutarque n'est pas elle non plus exempte de critiques. Un autre excellent connaisseur de l'œuvre de Plutarque, Daniel Babut, tend à accorder une plus grande importance aux théories démonologiques de Plutarque que celle concédée par F.E. Brenk – une polémique a d'ailleurs été engagée entre les deux savants sur ce sujet –, en tant qu'instrument philosophique de rationalisation et de « platonisation » de la religion traditionnelle[23]. Hormis les points litigieux, les deux perspectives ne sont pourtant pas incompatibles et il y a toute raison de croire qu'un réexamen des théories démonologiques de Plutarque en relation avec l'herméneutique philosophique des traditions religieuses pratiquée non seulement dans le médio-platonisme, mais aussi dans le néoplatonisme est susceptible d'apporter du nouveau dans ce débat, d'autant plus que la « pensée religieuse » a été dans les dernières années au cœur des recherches sur l'œuvre de Plutarque patronnées par l'*International Plutarch Society*.

Par rapport à la démonologie médio-platonicienne, celle du néoplatonisme a suscité un intérêt plutôt modeste. Le seul travail de synthèse reste jusqu'à présent l'ouvrage d'Immaculada Rodríguez Moreno, *Ángeles, démones y héroes en el neoplatonismo griego* (Amsterdam 1998)[24]. La conception de Plotin sur les *daimones* dans le traité 50 (*Enn.* III, 5) a été dégagée dans l'étude et le commentaire consacrés au traité par Pierre Hadot[25], tandis que sa théorie du *daimōn* personnel exposée dans le traité 15 (*Enn.* III, 4) a fait récemment l'objet de deux importantes études de Gwenaëlle Aubry[26]. Ces questions mériteraient pourtant d'être reprises et approfondies, en relation notamment avec les thèmes et l'enjeu particuliers du traité 15 et avec le récit de la séance de l'Iséion (l'évocation du *daimōn* personnel de Plotin par un prêtre égyptien) (*Vie de Plotin*, ch. 10).

---

22 Brenk (1973), (1977), pp. 85–184, (1986), (1987), pp. 275–294, (1990).
23 Babut (1969), pp. 367–440, (1988), (1994b).
24 Voir aussi Moreschini (1995), pp. 98–110.
25 Hadot (1990).
26 Aubry (2008a), (2008b).

La démonologie de Porphyre n'a pas fait jusqu'à présent l'objet d'un examen particulier. À celle de Jamblique, Hans Lewy, John Dillon et Gregory Shaw ont consacré des pages éclairantes, mais on ressent encore le besoin d'une étude particulière sur le sujet[27]. Les démonologies de l'empereur Julien et de Saloustios sont mieux connues grâce à l'enquête minutieuse de J. Puiggali[28], comme l'est également celle de Calcidius, analysée par J. den Boeft et Béatrice Bakhouche[29].

Une catégorie distincte de la littérature scientifique consacrée aux théories démonologiques de l'Antiquité porte non sur des auteurs, mais sur des thèmes démonologiques particuliers. Ce type de recherches est important dans la mesure où il permet d'opérer des sections transversales dans la masse de la documentation. La tradition des recherches thématiques sur les doctrines démonologiques remonte au début du XX<sup>e</sup> siècle. En 1909, un élève de Wilhelm Kroll, Julius Tambornino, publiait dans la prestigieuse collection *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, sa *dissertatio* intitulée *De antiquorum daemonismo*. L'étude abordait un sujet précis, la « possession » démonique, en répertoriant les témoignages antiques précédés d'une *Testimoniorum collectio*. Depuis, d'autres études consacrées au sujet, qui dépasse les limites de notre recherche, ont été publiées, mais la recherche de J. Tambornino reste toujours utile, notamment par le très utile relevé de textes qu'il met à la disposition des chercheurs. La même année, une autre *dissertatio*, soutenue à l'Université de Jena par August Willing, paraissait chez Teubner sous le titre *De Socratis daemonio quae antiquis temporibus fuerint opiniones*[30]. Il s'agit, comme le titre le dit très clairement, d'une enquête sur les interprétations anciennes de la figure du « *daimōn* » de Socrate, des Platon aux commentaires néoplatoniciens. Cette recherche, malgré son caractère de simple répertoire, a le mérite d'avoir suivi la continuité de la réflexion sur un thème démonologique et de lui avoir fixé des repères. L'étude de ces interprétations fut reprise, dans le cadre de trois séminaires tenus, dans les années 1985/1986, 1986/1987 et 1987/1988, à la Section des Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études de Paris, par Philippe Hoffmann, qui a défini la méthode de recherche et les tâches que devrait

[27] Lewy (1978), pp. 273–278 ; Dillon (1973), pp. 48–52, (2001) ; Shaw (1995) pp. 217–221.
[28] Puiggali (1982).
[29] Den Boeft (1977) ; Bakhouche (1999).
[30] Willing (1909).

assumer une telle enquête[31]. Les études récentes de Mark Joyal[32] et de Karin Alt[33] ont fait avancer cette recherche.

Cet aperçu serait incomplet s'il manquait de mentionner les tentatives d'expliquer l'essor de la démonologie à l'époque impériale, le fragile succès d'un genre de réflexion philosophique et théologique qui n'est pas familier à l'esprit moderne. Cet essor a pu être regardé comme l'expression d'un phénomène psychologique (montée de l'irrationnel déterminée par l'insécurité croissante due à l'étendue de l'Empire et par l'essor des religions orientales)[34], anthropologique (stigmatisation de certaines catégories, comme l'« anormal », l'« irrationnel », le « démonique », par l'instauration d'un rapport de pouvoir dans la société)[35], comme une « création de l'esprit » destinée à répondre à des problèmes théologiques (la transcendance divine, l'origine du mal)[36], ou bien comme le reflet de la « crise du paganisme gréco-romain »[37]. Il n'est pas dans notre intention de discuter ici ces perspectives. La réponse ou plutôt les réponses à ces questions devraient ressortir de l'analyse des doctrines, des textes et des auteurs examinés. La recherche dont nous avons essayé d'esquisser ici les objectifs, la méthode et la structure n'élude pas ces problèmes ; elle voudrait néanmoins traiter l'ensemble de croyances, d'attitudes et d'idées liées à l'élaboration des doctrines démonologiques en rapport avec la matière première qui constitue leur objet et leur fondement : l'exégèse des textes platoniciens.

31 Hoffmann (1985/1986), (1986/1987), (1987/1988).
32 Joyal (1995), (2000).
33 Alt (2000).
34 Dodds (1979), pp. 53–84 ; Festugière (1967), p. 70.
35 Smith (1978) ; Brown (1983), pp. 52–54.
36 Fick (1994).
37 Turcan (2003).

DEUXIÈME CHAPITRE

# LA NOTION DE *DAIMŌN* DANS LA LITTÉRATURE GRECQUE JUSQU'À PLATON

Une histoire de la notion de *daimōn* dans la tradition platonicienne ne saurait faire abstraction des significations que cette notion revêt dans la littérature grecque avant Platon. Sa fortune philosophique est essentiellement liée aux dialogues platoniciens, mais les philosophes « présocratiques » l'utilisent également, de sorte qu'à l'époque de Platon déjà, il en existe deux usages parallèles dans les traditions littéraire et philosophique. Cette synchronie se perpétuera jusqu'à la fin de l'Antiquité.

Cette introduction à l'histoire de la démonologie platonicienne se propose de répondre aux questions suivantes : dans quels contextes apparaît la notion de *daimōn* et en raison de quelles contraintes (littéraires, philosophiques, religieuses) ? Quelles sont les fonctions qu'elle revêt dans ces contextes ? Est-ce que l'on peut distinguer certaines tendances dans l'évolution sémantique de la notion ? Quels éléments sémantiques sont retenus dans l'usage philosophique et quels autres sont laissés de côté ? Pour pouvoir répondre à ces questions, il faut d'abord disposer d'une image autant que possible exhaustive du sémantisme de la notion, une étape nécessaire mais qui doit être accomplie avec précaution. Il faut tenir compte de ce que l'analyse chronologique ne donne pas toujours une image adéquate sur l'évolution sémantique. Homère, pour prendre un exemple essentiel pour cette question, illustre, du point de vue des représentations religieuses, un stade très élaboré. En bonne méthode, on va commencer par les problèmes d'étymologie.

## Étymologie

Δαίμων est un dérivé de la racine i.-e. **da(i)*- qui a donné gr. δαίομαι « partager, diviser, distribuer », δαίς « repas (dont les parts sont égales), festin, banquet », skr. *dáyate* « partager, détruire »[1], d'où le sens

[1] Cf. Walde, Pokorny (1930), p. 763 ; Frisk (1960), p. 341 ; Chantraine (1968), p. 246.

de « puissance distributrice », de « répartiteur » (des richesses) »[2]. Dès Homère, δαίμων acquiert pourtant le sens de « puissance divine (impersonnelle) » ou de « divinité du destin », et l'on a pu remarquer qu'il y a d'autres racines indo-européennes qui conjuguent les sens de « partage, répartition », de « destin » et de « divinité »[3] : en premier lieu, **bhag*-, qui a donné av. *baga*- « part, destin », v.pers. *baga*- « dieu », skr. *bhága* « part, destin, maître », v.sl. *bogu* « dieu »[4], mais aussi **smer* > lat. *mereō*, gr. μέρος « part », μείρομαι, « obtenir en partage, diviser, séparer » (εἱμαρμένη, « le sort fixé par le destin »), μοῖρα « portion (de territoire), part (de vie) assignée à chacun, destin (funeste) » et Moira, « la destinée personnifiée », ou bien **nem* > gr. νέμω, « partager légalement, faire une attribution régulière », en particulier du destin (*Od.* VI, 188–189, Ζεὺς ... νέμει), et Némésis, la déesse de la justice distributive[5].

Associées linguistiquement, les idées de « partage », de « destin » et de « dieu », voire de « destinée personnifiée », le sont aussi mythologiquement. Hormis Moira et *daimōn* en Grèce, on peut évoquer, pour ne donner qu'un seul exemple, le dieu Bhaga en Inde védique, « l'Attributeur », « le Distributeur », personnification du « lot heureux » et de la « bonne fortune ». « Souverain mineur » de la théologie védique, correspondant au registre de la troisième fonction, Bhaga serait en effet, selon G. Dumézil, l'*analogon* des δαίμονες grecs, « les 'démons' qui sont proprement les 'répartiteurs', puisque leur nom est formé sur la racine *day*- que nous avons vu en védique exprimer aussi l'office de Bhaga, et que si, dans le mythe des Ages (*Travaux*, 126), Hésiode qualifie leur variété terrestre de πλουτοδόται « donneurs de richesses », l'ensemble de la tradition grecque les emploie à faire la différence entre l'heureux et le malheureux, l'εὐδαίμων et le κακοδαίμων »[6].

Étymologiquement, le δαίμων serait donc un dieu « distributeur (de richesses) », faisant partie de la catégorie des dieux « donneurs de richesses » (cf. *Od.* VIII, 325, 335, etc.)[7]. Historiquement, le δαίμων est

---

[2] Wilamowitz-Moellendorff (1931), I, p. 363 : « δαίμων ist ja der Zuteiler » ; Frisk (1960), p. 341 : « zu δαίομαι (s.d.), u.zw. wahrscheinlich im Sinn von 'Vorteiler, Zuteiler' ».

[3] Voir Lévêque (1993).

[4] Voir Chantraine (1968), p. 246 ; Frisk (1960), p. 341. Sur cette racine, voir Ramat (1963).

[5] Voir Benveniste (1975), pp. 79–80 ; Laroche (1949), surtout pp. 7–12 et 89–107, pour νέμεσις.

[6] Dumézil (1986), p. 109.

[7] Voir Schmitt (1967), pp. 142–143, 148.

souvent lié, à l'époque archaïque et classique, à la sphère des divinités du destin, quand il n'est pas le destin lui-même, heureux ou malheureux, et on peut se demander en effet s'il ne s'agit pas dans ce cas d'une application particulière de l'idée plus générale de donation, de répartition (des richesses, de la viande sacrificielle, du territoire, etc.) : ce que distribue le δαίμων, ce serait le destin, le lot de chacun, entendu globalement, mais aussi le sort qui nous est reparti à un certain moment.

## *Daimōn* comme divinité particulière

L'utilisation de la notion de δαίμων pour désigner une divinité particulière est assez rare dans la littérature grecque classique et, de ce fait, il y a eu une certaine tendance à la reléguer au second plan ou simplement à l'ignorer sous prétexte qu'elle serait l'effet secondaire de la confusion entre δαίμονες et θεοί[8]. Il faut néanmoins préciser, d'une part, que l'équivalence ou la confusion entre δαίμονες et θεοί est un lieu commun dans la littérature grecque[9], et que, d'autre part, δαίμων peut désigner, déjà chez Homère, une divinité particulière comme Aphrodite (*Il.* III, 420)[10], et, éventuellement, comme Apollon (*Il.* XV, 418) ou Zeus (*Il.* XIX, 188, *Od.* III, 166). L'utilisation de la notion pour dénommer une divinité particulière est attestée également dans les *Hymnes homériques*[11], et dans les textes orphiques[12]. L'usage de δαίμων pour désigner une divinité de l'Olympe est relativement fréquent dans la tragédie, en particulier chez Euripide[13].

---

[8] Cf. Usener (1896), p. 296 ; Wilamowitz-Moellendorff (1931), I, p. 363 ; François (1957), p. 334.

[9] Voir, pour un relevé statistique, François (1957), p. 64 n. 2, 336 n. 3. Attesté dès Homère, l'usage de δαίμονες au sens de θεοί devient particulièrement fréquent dans la tragédie, notamment chez Euripide.

[10] Il n'est pas exclu que le qualificatif soit lié à l'aspect inhabituel et effrayant que la déesse prend dans ce contexte (ἔχω δ' ἄχε' ἄκριθα θυμῷ, III, 412). Cf. Théognis, *Élégies*, 1333.

[11] *Hymne à Déméter*, 300 ; *Hymne à Hermès*, 138 ; *Hymne à Pan*, 22 et 41.

[12] *Orph. fr.* 168 [= Eusèbe, *Prép. évang.*, III, 9] : Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς αὐτὸς ἁπάντων ἀρχιγένεθλος. ἕν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἁπάντων ; 47.5 : [Δήμητρος] κλυτὲ δαῖμον ; 155 [= Proclus, *in* Crat., 391 a] : [Κρόνος] ὄρθου δ' ἡμετέρην γενεήν, ἀριδείκετε δαῖμον.

[13] Pour un répertoire d'occurrences, voir François (1957), pp. 335–336.

## *Daimōn* comme puissance divine indéterminée

Dans un nombre important de passages des poèmes homériques, δαίμων semble désigner une puissance divine indéterminée dont l'identité échappe à celui qui en parle et dont l'existence se révèle uniquement par ses interventions fulgurantes à travers lesquelles elle accomplit une action fortuite[14]. On attribue à un/au *daimōn* – le mot est utilisé sans article – le fait qu'un homme est amené soudain dans tel ou tel endroit : Télémaque enlevé des mains de ses ennemis et ramené au port (*Od.* xvi, 370), l'arrivée d'Ulysse à la table d'Antinoos (xvii, 446) ou sur l'île d'Alkinoos (vi, 172), Philoetios invoquant Zeus pour qu'un *daimōn* ramène Ulysse à la maison (xxi, 201) ; des phénomènes naturels apparemment inexplicables comme la tempête sur la mer ou l'orage qui tourmentent Ulysse (v, 396) ; les messages que l'homme perçoit au fond de son cœur : un *daimōn* peut insuffler à Achille des pensées irréfléchies (*Il.* ix, 600) et les mots de Télémaque peuvent également être suggérés par un *daimōn* (*Od.* iii, 27, xix, 10) ; ou bien aussi divers incidents ordinaires comme le vent se levant soudain sur la mer (xix, 201, xii, 169) ou la flèche égarée de Teucros (*Il.* xv, 468).

Dans la plupart de ces passages, δαίμων apparaît comme un synonyme de « dieu ». Des interventions similaires sont en effet attribuées aux θεοί ou à θεός τις[15] : l'aventure d'Ulysse attribuée en vi, 172 au *daimōn* apparaît quelques vers plus loin (vi, 174) comme une épreuve envoyée par les dieux. De façon similaire, en xvi, 364–370, Antinoos attribue successivement le salut de Télémaque à l'influence du *daimōn* et des dieux. Un *daimōn* semble pouvoir suggérer les mots que Télémaque dira devant son père (δαίμων ὑποθήσεται, iii, 27), mais les pensées de Télémaque sont ailleurs attribuées à la divinité (θεός, ii, 372) et Zeus lui-même envoie à Ulysse un νόημα (xvi, 273). Enfin, si Philoetios veut qu'un *daimōn* ramène Ulysse à la maison en xxi, 201, Ulysse lui-même souhaite que cette faveur lui soit accordée par un dieu (θεός τις) (xxi, 196). D'une manière générale, les aventures d'Ulysse sont placées par les divers personnages de l'épopée sous le signe de l'influence du *daimōn* (Éole en x, 75, Eumée en xvi, 64, Pénélope en xviii, 256), tandis

[14] Il y a une riche littérature scientifique sur le δαίμων chez Homère. Pour une discussion récente sur cette littérature qu'il nous soit permis de renvoyer à Timotin (2010).

[15] Cf. Jörgensen (1904), p. 363 ; Wilamowitz-Moellendorff (1931), I, p. 363 ; Brunius-Nilsson (1955), pp. 118–125 ; François (1957), p. 332 n. 5. Pour une typologie des interventions divines dans les affaires humaines, voir Rudhardt (1958), pp. 87–88.

qu'Ulysse met à l'origine de ses péripéties plutôt la volonté des dieux (θεοί, XIV, 348, 357) ou de Zeus lui-même (XIV, 235, 310).

On peut saisir ainsi une différence de perspective entre l'opinion des différents acteurs de la trame épique, qui ignorent la vraie cause de leurs aventures qu'ils attribuent vaguement à l'influence d'une puissance divine indéfinie, et celle réservée seulement à quelques « sages », comme Ulysse, qui savent y reconnaître la volonté des dieux. Cette différence viendrait compléter une autre particularité des poèmes homériques, depuis longtemps mise en évidence par l'exégèse moderne[16], selon laquelle les personnages mis en scène dans les deux épopées s'expriment au sujet des interventions divines d'une manière différente par rapport à celle du poète lui-même : les premiers ont en effet tendance à les attribuer à une puissance divine non-personnelle (δαίμων, θεός (τις), θεοί ou Zeus), tandis que le poète se réserve le droit de préciser chaque fois l'identité des dieux participant aux événements (Athéna, Apollon, Arès, etc.). Cette distinction serait ainsi doublée d'une différenciation complémentaire entre la perspective de certaines figures douées d'une sagesse et d'une piété particulières (Ulysse) et celle du reste des acteurs de la trame épique. Quoi qu'il en soit, il reste que, sauf quelques rares exceptions (*Il.* XV, 418), δαίμων intervient dans les poèmes homériques plutôt dans le discours de différents personnages que dans celui du poète narrateur.

Le recours à la notion de δαίμων sert ainsi dans les poèmes homériques à attribuer à différents protagonistes épiques une interprétation des événements présents par laquelle ceux-ci sont rapportés à l'intervention d'une puissance divine non-identifiée se manifestant surtout par des actions spontanées à caractère imprévisible[17], intervention qui peut être rapportée, dans d'autres contextes, à la divinité, conçue de façon générique, ou à la totalité des dieux, ou bien à un dieu particulier du panthéon hellénique. Cette remarque à caractère général doit pourtant être nuancée, car la notion de δαίμων n'est pas toujours appliquée à des interventions à caractère immédiat. On attribue au *daimōn*, par exemple, les chagrins et les maux sans fin que Pénélope subit en absence d'Ulysse (XVIII, 256, XIX, 129, 512). Le *daimōn* est également censé être capable de

[16] La démonstration a été faite par Jörgensen (1904), suivi par Untersteiner (1939), Nilsson (1941), p. 203, Chantraine (1954), pp. 51–53, Dodds (1957), p. 11, etc.

[17] Pour définir ce type d'intervention qui caractérise le δαίμων homérique, Usener (1896), pp. 290–292 a forgé le concept d'*Augenblicksgott* « dieu du moment ». Cf. Nilsson (1941), pp. 202–205, et notamment Brunius-Nilsson (1955), pp. 133–134.

décider le combat auquel se livrent les Troyens et les Achéens (VII, 291, 377, 396) ; le mot est d'Hector et il ne s'agit pas d'une intervention proche, car la guerre est à ce moment-là bien loin d'être finie.

Il faut réserver une place à part à la formule homérique δαίμονι ἶσος « semblable à un/au *daimōn* »[18]. La formule apparaît neuf fois dans l'*Iliade* (V, 438, 459, 884, XVI, 705, 786, XX, 447, 493, XXI, 18, 227) alors qu'elle est complètement absente dans l'*Odyssée*[19]. Dans tous ces passages, elle s'applique à un héros (Diomède, Achille, Patrocle) qui se lance, pris de ferveur, sur son ennemi et dont l'ardeur et la démesure suscitent la réaction violente ou le recul temporaire des dieux (Apollon, Arès). On a du mal à sous-entendre ici la référence à un dieu particulier : en XVI, 784, par exemple, Patrocle est appelé, lors de ses trois premiers assauts, « émule de l'ardent Arès », alors qu'à l'occasion de son quatrième assaut, dépassant les précédents en vigueur et en impétuosité, il est comparé à un *daimōn*. Si *daimōn* s'appliquait ici à un dieu de l'Olympe quel qu'il soit, il est fort difficile sinon impossible d'imaginer qui pourrait remplacer Arès dans ce contexte. Il s'agit, semble-t-il, d'un élément formulaire très ancien de la poésie épique car l'expression δαίμονι ἶσος se retrouve chaque fois après la césure bucolique et la formule complète ἐπέσσυτο δαίμονι ἶσος intervient invariablement après la césure trochaïque dans sept des neuf passages où apparaît δαίμονι ἶσος[20].

Il est tentant de voir dans cette formule l'expression figée d'une conception très ancienne associant la notion de δαίμων à la présence active, dynamique d'une puissance divine, à son intervention imprévue et irrésistible dans les affaires humaines (par opposition au θεός qui peut être associé à ce type de manifestations, mais non pas de manière nécessaire)[21]. Cette conception, courante dans les poèmes homériques, trahit l'effort de rationalisation d'une expérience religieuse commune qui tend à reconnaître la présence divine dans tout événement à caractère extraordinaire et imprévisible.

---

[18] Sur cette formule, voir Brunius-Nilsson (1955), pp. 127–134 ; François (1957), pp. 327–329 ; Bianchi (1953), p. 124 n. 2.

[19] La formule apparaît dans l'*Hymne à Déméter*, 235, mais le contexte est différent : il s'agit de l'enfant Démophon qui grandit δαίμονι ἶσος, à savoir sans prendre de nourriture.

[20] Voir François (1957), pp. 328–329. Sur l'usage de δαίμων chez Homère dans des formules stéréotypées, voir Bianchi (1953), p. 125 n. 2.

[21] Voir l'analyse de Brunius-Nilsson (1955), p. 134 : « An essential character of δαίμων is, on the whole, the actual power, the power being exerted, the dynamic power [...] in contrast, the concept of θεός does not imply a god who is always exerting power ». Voir aussi Nilsson (1941), p. 20.

Cet usage de la notion de δαίμων est attesté sans solution de continuité dans la littérature grecque ancienne. Chez Pindare, un *daimōn* est censé avoir fait soudain son apparition en prenant l'apparence d'Eurypyle, le fils de Poséidon (*Pyth.* IV, 28) et, dans une invocation à Apollon, c'est à un *daimōn* qu'on attribue l'impulsion que les hommes reçoivent pour une courte durée (*Pyth.* X, 10). C'est aussi un *daimōn* qui est censé avoir banni Pélée et Télamon d'Oinôné (*Ném.* V, 16). Dans la tragédie, un *daimōn* peut troubler ou égarer l'esprit : un μέγας δαίμων aveugla l'esprit de Xerxès (*Perses*, 725). Les *daimones* peuvent également déclencher la tempête sur la mer et égarer une flotte (*Ag.* 634–635), provoquer un désastre inattendu (*Perses*, 1004–1005) ou pousser à des actions irréfléchies (*Œdipe-R.* 1327–1328).

## *Daimōn* comme divinité du sort

La relation de la notion de δαίμων avec l'idée de « sort » ou de « destin » est bien attestée déjà dans l'*Odyssée*: c'est un *daimōn* qui « fila » pour Ulysse ses nombreuses aventures (ἐπέκλωσεν τά γε δαίμων, XVI, 64) et affligea son épouse qui l'attendait en Ithaque (XVIII, 256, XIX, 129) en lui provoquant un deuil sans fin (XIX, 512). Dans ces contextes, le *daimōn* n'est plus une divinité se manifestant de manière spontanée par des actions fortuites, mais une divinité responsable de l'ensemble des événements, en général défavorables, qui caractérisent la vie humaine. Ce qui est essentiel dans cette représentation, c'est l'idée de sort individuel, de destin morcellé, idée constitutive à la notion de *daimōn*.

Hésiode associe également les idées de destin et de *daimōn* dans un syntagme à valeur gnomique dont le sens précis n'est pas facile à établir (δαίμονι δ' οἷος ἔησθα, τὸ ἐργάζεσθαι ἄμεινον, *Tr.* 314). Le sens de « sort » que δαίμων prend dans ce contexte n'est pas sans relation avec l'influence exercée sur la notion par des dérivés comme κακοδαίμων « malheureux » et εὐδαίμων « heureux »[22], l'usage se généralisant dans la poésie lyrique, où le δαίμων désigne couramment la figure divine responsable de la fortune ou de l'infortune des individus. Chez Théognis, « aucun homme n'est ni heureux (ὄλβιος), ni pauvre (πενιχρός), ni méchant, ni bon sans l'intervention du δαίμων » (*Elégies*, 166), et on

---

[22] Cf. Hésiode, *Travaux*, 826–827 : τάων εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος ὃς τάδε πάντα εἰδὼς ἐργάζηται ἀναίτιος ἀθανάτοισιν, qui est la conclusion même du poème ; cf. Pindare, *Isthmiques*, VI, 10–12.

notera l'association étroite de ὄλβιος et εὐδαίμων chez Hésiode (*Tr.* 826). Selon Pindare, « les succès ne dépendent pas des hommes. C'est le *daimōn* qui les donne. Tantôt il lance et élève l'un, tantôt sa main rabaisse l'autre »[23]. Les variations sur ce thème sont nombreuses : « si les hommes obtiennent quelque félicité (ὄλβος), ce n'est jamais sans labeur. Le *daimōn* peut y mettre le comble aujourd'hui ; – mais le destin demeure inévitable ; un jour peut venir qui, trompant notre espérance, à l'inverse de notre attente nous donnera ceci, – et nous fera attendre encore le reste ! »[24].

Des éléments de cette représentation d'une divinité régulatrice qui punit les dépassements de la juste mesure et fait alterner équitablement la fortune et l'infortune reviennent fréquemment dans la tragédie : selon Eschyle, il appartient à l'expérience commune de s'effrayer au moment où l'on est abattu par les maux et de considérer que si, à un moment donné, le *daimōn* nous favorise, « le vent de la prospérité ne cessera jamais de souffler » (*Perses*, 601–602). Le *daimōn* s'abat lourdement sur celui qui a outrepassé son lot (*Ag.* 1663) et Xerxès déplore que le *daimōn* se soit retourné contre lui (941). Le *daimōn* poursuit le malheureux Ajax (Soph., *Ajax*, 534) et, après tant de malheurs qui se sont en vain abattus sur Œdipe, il « serait juste s'il lui redevenait favorable » (*O.C.* 1567). Euripide ne dit pas autre chose : « Hélas ! Quand le *daimōn* est favorable aux méchants, ils perdent la mesure et se croient assurés d'un éternel succès » (*Suppl.* 463).

Une morale ferme se dégage de ce leitmotiv de la sagesse antique : « point de zèle excessif (μηδὲν ἄγαν σπεύδειν) ; l'à propos est, dans tous les actes humains, la qualité suprême (καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος ἔργμασιν ἀνθρώπων) ; tel souvent, dans l'espoir d'un profit, poursuit la vertu avec zèle, que le *daimōn* s'empresse d'entraîner dans une grande erreur, après lui avoir fait sans peine juger bon ce qui est mauvais, et mauvais ce qui est utile »[25]. Les réflexions du Chœur de *Médée* prolongent et confortent cet enseignement : « le juste milieu (μετρίων), par son nom d'abord, emporte la palme et, à l'usage, rien n'approche de son utilité pour les humains ; l'excès n'a jamais pour les mortels valeur opportune : de plus lourdes calamités, quand un *daimōn* se courrouce contre une maison, voilà ce qu'il rapporte »[26].

---

[23] Pindare, *Pythiques*, VIII, 76–77 (trad. Puech).
[24] Ibid., XII, 28–32 ; cf. *Isthmiques*, VI, 10–13.
[25] Théognis, *Elégies*, 401–408 (trad. Carrière) ; cf. ibid., 151.
[26] Euripide, *Médée*, 125–130 (trad. Méridier légèrement modifiée).

Garder toujours la mesure et éviter l'excès, savoir s'adapter à l'état présent de choses en accueillant sereinement l'infortune lorsqu'elle arrive, en sachant également que les faveurs des dieux sont inévitablement éphémères, c'est le contenu d'une morale dont l'essentiel varie très peu à l'époque classique. Dans ce contexte, le *daimōn* apparaît non seulement comme une divinité régulatrice qui punit implacablement la démesure des mortels, mais aussi comme la personnification du destin, le distributeur des malheurs et de la prospérité qui se succèdent de façon imprévisible dans leur vie. Selon Euripide (*Or.* 1545), τέλος ἔχει δαίμων βροτοῖς, τέλος ὅπαι θέλῃι « le *daimōn* tient entre ses mains le terme de tout ce qui touche les mortels, il en décide à son gré ».

Euripide incarne bien l'esprit d'une époque ; la poésie lyrique du VI^e^ et du V^e^ siècle avait suffisamment raffiné une représentation sans doute plus ancienne et créé ainsi les conditions pour que le *daimōn* soit conçu comme une divinité du destin à côté d'autres figures plus ou moins traditionnelles comme Moira, Aisa, Anankē ou Tychē. La philosophie n'est pas étrangère à cette évolution. Avant Euripide, Empédocle avait qualifié de δαίμων la φύσις et l'εἱμαρμένη qui gouverne les transformations qui se produisent dans le monde du devenir[27]. La relation entre εἱμαρμένη et δαίμων est évoquée aussi dans un fragment de Parménide qui place au centre du monde (ἐν δὲ μέσῳ τούτων) l'Ἀνάγκη « qui gouverne tout » (ἣ πάντα κυβερνᾷ) et qui s'appelle δαίμων et qui est l'ἀρχή « de tout enfantement terrible (στυγεροῖο τόκου) et de toute union (μίξις), en poussant la femelle à s'unir avec le mâle et le mâle avec la femelle »[28]. Il s'agit du principe du devenir qui règle et limite tout ce qui existe et que Parménide appelle également Δίκη[29].

Principe du τόκος et de la μίξις, le *daimōn* gouverne la puissance génératrice de la nature, la φύσις, il préside aux changements et aux transformations qui caractérisent le devenir, en s'identifiant à l'εἱμαρμένη et à l'ἀνάγκη. Il est la force génésique qui détermine les destinées des êtres dont elle gouverne la naissance. C'est la raison pour laquelle le *daimōn* est étroitement lié au γένος, étant en relation avec les ressources vitales qui assurent sa perpétuation, en imprimant un caractère spécifique à tous ses descendants, unis par l'appartenance à un « destin » commun. Pindare parle ainsi du δαίμων γενέθλιος des Oligaithides (*Ol.* XIII,

[27] Empédocle, fr. B 126 DK [= Stobée, *Ecl.*, I, 49, 60]. Sur la notion de δαίμων chez Empédocle, voir Detienne (1959) ; Martin, Primavesi (1999), pp. 83–86, 90–97.

[28] Parménide, fr. B 12 DK [= Simplicius, in *Phys.* 39.12].

[29] Parménide, fr. A 37 DK [= Aëtius, II, 7, 1] ; cf. ibid., fr. B 8.30–32 DK ; fr. B 10 DK.

105), γένος illustre de Corinthe dont le poète fait l'éloge pour célébrer le succès olympique remporté par un de ses membres. Il s'agit sans doute du « bonheur héréditaire » de la famille, comme traduit A. Puech, mais aussi de la puissance qui la gouverne et que partagent tous ses descendants, de génération en génération ; c'est en quelque sorte l'« ange gardien » de la famille, ange héréditaire présidant à la naissance et au sort de ses descendants. Eschyle fait mention du δαίμων τῶν Πλεισθενιδῶν (*Ag.* 1569), mais il a cette fois l'air d'un *daimōn* mauvais car il épuise la race qu'il gouverne par des meurtres mutuels ; en réalité, il est le *daimōn* vengeur de Thyeste qui avait maudit toute la race de Plisthène (*Ag.* 1602).

Un autre aspect de la représentation du *daimōn* comme divinité du sort associe confusément la figure d'un génie personnel à l'idée de destin individuel. Les premières attestations remontent à la seconde moitié du VIe siècle. Chez Théognis, les deux traits sont encore difficiles à dissocier : « beaucoup, sans prudence dans leurs conseils, ont un δαίμων favorable, et ce qui semblait devoir les perdre tourne à leur bien. D'autres, qui n'ont que des vues raisonnables, avec un δαίμων mauvais, travaillent en vain ; ils n'amènent pas à bonne fin leurs entreprises »[30]. On ne saurait dire s'il faut penser vraiment à l'idée d'un génie personnel tant l'adage sur le caractère imprévisible du destin est un lieu commun de la poésie lyrique en général, et des *Élégies* de Théognis en particulier. Les méchants peuvent être favorisés par la fortune, tandis que les hommes de bien ont souvent un sort malheureux. L'idée contenue dans ces vers pourrait se réduire au fond à cette banale observation du sens commun.

Chez Pindare, on peut hésiter également sur la signification qu'il faut attribuer à l'invocation adressée à Zeus qu'il préserve la prospérité des Corinthiens et « qu'un vent favorable conduise le δαίμων de Xénophon » (*Ol.* XIII, 28). On pourrait songer à l'idée d'une bonne fortune que le poète souhaite pour son héros, s'il n'avait pas fait mention un peu plus loin du δαίμων de la famille des Oligaithides dont Xénophon faisait partie. La même incertitude règne sur la décision qu'il faut prendre au sujet des vers suivants : « L'esprit souverain de Zeus gouverne le δαίμων des hommes qui lui sont chers »[31]. Une interprétation du δαίμων au sens de « destin » ne se heurte, ici encore, à aucune difficulté particulière. Le

---

[30] Théognis, *Élégies*, 161–164 : πολλοί τοι χρῶνται δειλαῖς φρεσί, δαίμονι δ' ἐσθλῶι, οἷς τὸ κακὸν δοκέον γίνεται εἰς ἀγαθόν. εἰσὶν δ' οἳ βουλῆι τ' ἀγαθῆι καὶ δαίμονι δειλῶι μοχθίζουσι, τέλος δ' ἔργμασιν οὐχ ἕπεται.

[31] Pindare, *Pythiques*, V, 122–123 (trad. Puech) : Διός τοι νόος μέγας κυβερνᾷ δαίμον' ἀνδρῶν φίλων.

doute est pourtant permis au sujet de ces vers fameux: « Humble dans l'humble fortune, je serai grand dans la grande. Mon cœur honorera (ἀσκήσω) toujours le δαίμων présent et le servira (θεραπεύων) de son mieux »[32]. Les verbes utilisés, ἀσκεῖν et θεραπεύειν, s'accommodent mieux à l'idée d'une divinité qu'à celle d'un destin impersonnel. L'idée d'un génie personnel est encore à peine séparable de celle de sort ou de destin dans le fragment célèbre d'Héraclite selon lequel ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (B 119 DK)[33].

Encore plus difficile à manier est un syntagme comme δαίμων δ' ἕτερος « le *daimōn* changea » (*Pyth.* III, 34), dont Pindare se sert pour marquer le fait que, jaloux de l'amour de sa bien-aimée pour un mortel, Apollon décide de la punir et, à partir de ce moment, son destin n'est plus le même car, dédaignée par le dieu, elle finira cruellement ses jours dans les flammes d'un bûcher. Le sens de « destin » semble s'imposer, car l'image d'un génie personnel qui change capricieusement d'attitude ou bien d'identité n'est pas des plus communes. L'idée que chaque homme est accompagné pendant sa vie de deux *daimones*, l'un bon et l'autre mauvais, est une idée qui, sans être courante, a joui pourtant d'un certain crédit dans l'Antiquité[34]. Elle remonte, semble-t-il, à Empédocle: « deux destins (μοῖραι) et deux *daimones* accueillent et conduisent chacun d'entre nous dès la naissance »[35]. L'association étroite des notions de δαίμων et de μοῖρα dans ce contexte donne à penser que l'image de deux *daimones* personnels s'enracine dans la représentation, courante dans la poésie lyrique, du destin à deux facettes, l'une favorable et l'autre adverse qui alternent dans la vie de tout individu; mais il se peut qu'elle soit influencée également par la théorie d'Empédocle sur la naissance des êtres par l'union des contraires (fr. B 59 DK).

Il semble logique de penser que la croyance en l'existence de deux *daimones* personnels, qui semble accréditée au V$^{e}$ siècle chez Empédocle, suppose l'idée d'un δαίμων personnel. Toutefois, pour que cette idée soit évoquée d'une manière moins équivoque que chez Pindare et Théognis, il faudra attendre encore à peu près deux générations après celle du philosophe d'Agrigente pour la retrouver, clairement formulée, chez

---

32 Ibid. III, 107–109: σμικρὸς ἐν σμικροῖς, μέγας ἐν μεγάλοις ἔσσομαι, τὸν δ' ἀμφέποντ' αἰεὶ φρασίν δαίμον' ἀσκήσω κατ' ἐμὰν θεραπεύων μαχανάν.

33 Sur ce fragment, voir Darkus (1974); Pradeau (2004), pp. 310–311.

34 Voir Boyancé (1935); Brancacci (2005). Cf. *infra*, p. 261, 272.

35 Empédocle, fr. B 122 DK [= Plutarque, *De tranq. an.* 474 B]: διτταί τινες ἕκαστον ἡμῶν γινόμενον παραλαμβάνουσι καὶ κατάρχονται μοῖραι καὶ δαίμονες; cf. Detienne (1959), pp. 9–15.

un auteur dont la famille – est-ce une coïncidence ? – était d'origine sicilienne, l'orateur Lysias, qui fait mention, dans son Ἐπιτάφιος, du *daimōn* « qui a reçu notre destinée en partage » (ὁ τὴν ἡμετέραν μοῖραν εἰληχὼς) et qui établit inflexiblement le terme de notre vie[36].

L'indétermination qui caractérise deux aspects essentiels de la notion de *daimōn*, celle de personnification du destin et celle de divinité veillant à son accomplissement, reste intacte dans la tragédie où il n'existe presque pas d'usage de la notion où sa signification contextuelle n'engage pas à ce titre des hésitations légitimes. L'image du *daimōn* comme maître des destinées humaines ressort, par exemple, du fragment suivant d'une tragédie perdue d'Euripide : « le *daimōn* fait tôt ou tard chanceler la vie de tous les hommes ; aucun n'est heureux jusqu'à la fin »[37], qui joue sur la figure étymologique δαίμων – εὐδαιμονία. Le procédé est cher à Euripide ; on le retrouve aussi dans *Iphigénie en Tauride* (202–203). L'ambivalence destin individuel – génie personnel est particulièrement évidente en ce vers d'*Andromaque* où l'héroïne déplore « la rigueur du *daimōn* » auquel elle fut étroitement liée (στερρόν τε τὸν ἐμὸν δαίμον' ᾧ συνεζύγην, *Andr.* 98). L'emploi de συζευγνύειν est sur ce point fort suggestif.

Chez Eschyle, l'idée de « *daimōn* présent » (τὸν παρόντα δαίμονα, *Perses*, 825) entraîne la même ambiguïté : « Qui donc parmi les mortels – se demande le Coryphée – oserait se flatter d'être né pour un *daimōn* à l'abri de tous maux ? »[38]. Les mêmes accents pindariens se retrouvent chez Euripide : « le *daimōn* change (μεταβαλλομένου δαίμονος), résigne-toi. Vogue au gré du courant, vogue au gré du *daimōn* » (πλεῖ κατὰ πορθμόν, πλεῖ κατὰ δαίμονα, *Tr.* 101–102) ; et en opposition avec θεὸς : « le θεὸς (Apollon) fut secourable, mais du δαίμων je ne reçus que des choses pénibles à supporter » (τὰ τοῦ θεοῦ μὲν χρηστά, τοῦ δὲ δαίμονος βαρέα, *Ion*, 1374)[39].

L'idée de « destin » est clairement exprimée par l'association fréquente de la notion de δαίμων avec des notions comme μοῖρα ou τύχη et ses dérivés. Chez Euripide, « le *daimōn* retourne la μοῖρα de ses ennemis, il

---

[36] Lysias, *Discours*, II, 78: νῦν δὲ ἥ τε φύσις καὶ νόσων ἥττων καὶ γῆρως, ὅ τε δαίμων ὁ τὴν ἡμετέραν μοῖραν εἰληχὼς ἀπαραίτητος. Sur le reflet de cette croyance dans l'épigraphie, voir Nowak (1960), pp. 46–52. Voir aussi Ménandre, fr. 714.

[37] Euripide, fr. 273.2–3 : ἢ καὶ παραυτίκ' ἢ χρόνῳ δαίμων βίον ἔσφηλε, κοὐδεὶς διὰ τέλους εὐδαιμονεῖ.

[38] Eschyle, *Agamemnon*, 1341–1342 : τίς τἂν εὔξαιτο βροτῶν ἀσινεῖ δαίμονι φῦναι τάδ' ἀκούων; Cf. Sophocle, *Œdipe-Roi*, 1193–1194 ; *Œdipe à Col.*, 75–76.

[39] Cf. Euripide, *Or.*, 667, *Hipp.*, 772, *Alceste*, 499, *Médée*, 1347, etc.

ne tolère pas l'orgueil» (*Andr.* 1008). Δαίμων et μοῖρα sont parfois formellement assimilés (*Hél.* 211). L'image du *daimōn* comme distributeur de la τύχη remonte à Pindare : Alcimédon avait remporté la victoire aux jeux «par la τύχη du δαίμων et grâce à sa vaillance» (*Ol.* VIII, 67). Chez Sophocle, le δαίμων peut se maintenir de jour en jour εὐτυχής ou devenir δυστυχής (*Électre*, 999, 1156–1157), mais le lien entre δαίμων et τύχη ne devient pas fréquent avant Euripide. Il s'agit en général d'une τύχη mauvaise, comme celle infligée par quelque *daimōn* à Médée (*Médée*, 671), ou comme la τύχη de Thésée qui découvrit le suicide de sa femme (*Hipp.* 831–833). Le δαίμων d'Admète est εὐτυχέστερον que celui de sa femme (*Alceste*, 935), mais la τύχη favorable est plutôt l'apanage des dieux : c'est Zeus qui donne «la joie douce de la τύχη» (*Ol.* XIII, 115–116) et ce sont les dieux qui accordent à Adraste la τύχη de rentrer à la maison (*Pyth.* VIII, 53).

À partir d'Euripide, on peut constater une certaine tendance à confondre les deux notions[40]. Ὦ πότνια μοῖρα καὶ τύχη δαίμων τ' ἐμός s'exclame Agamemnon dans *Iphigénie à Aulis* (1136) et, selon une tragédie perdue d'Euripide, «lorsqu'on jouit d'une heureuse τύχη, il ne faut pas penser que l'on possédera toujours ce même *daimōn*, car le θεός, s'il faut l'appeler encore θεός, se lasse la plupart du temps de favoriser les mêmes personnes»[41]. «Est-ce aux dieux ou au αὐτόματον qu'il faut attribuer ces événements ?» s'interroge Lysias[42]. Aristophane s'exprime d'une manière semblable (*Ois.* 544). Δαίμων et τύχη se mêlent et s'enchevêtrent, on les associe, par habitude ou par scepticisme ; dans la prière qu'Ulysse aurait adressée aux dieux pour qu'il ne tombe pas victime de Polyphème, il y a plus de doute que de ferveur religieuse, plus d'ironie que de piété : «après les glorieux travaux de Troie, ne livrez pas, avec ses matelots, Ulysse aux coups d'un homme qui n'a cure des dieux ni des mortels. Si non, il faut tenir la τύχη pour un δαίμων, et le pouvoir des δαίμονες pour moins que la τύχη»[43].

Enfin, il ne faut pas oublier qu'avec Euripide on se trouve à une époque qui précède de peu les premiers témoignages épigraphiques et figuratifs

---

[40] Voir Andres (1918), col. 285–286 ; Wilamowitz-Moellendorf (1931), I, p. 364 n. 1 ; Dodds (1957), p. 42 n. 80 ; Von Staden (2003), p. 29.

[41] Euripide, fr. 1073.1–4 : οὐ χρή ποτ' ὀρθαῖς ἐν τύχαις βεβηκότα ἕξειν τὸν αὐτὸν δαίμον' εἰς ἀεὶ δοκεῖν· ὁ γὰρ θεός πως, εἰ θεόν σφε χρὴ καλεῖν, κάμνει ξυνὼν τὰ πολλὰ τοῖς αὐτοῖς ἀεί.

[42] Lysias, *Discours*, VI, 25 : καὶ τούτων πότερα τοὺς θεοὺς χρὴ ἢ τὸ αὐτόματον αἰτιᾶσθαι.

[43] Euripide, *Cyclope*, 606–607 (trad. Méridier).

du culte de l'*Agathos Daimōn* et de l'*Agathē Tychē*, à la fois comme paire et comme entités individuelles[44], ainsi que du culte de Tychē, l'importance de ce dernier pour la religion de l'époque hellénistique n'ayant plus besoin d'être soulignée[45].

## *Daimōn* comme esprit vengeur

L'image du *daimōn* comme « esprit vengeur » s'exprime en Grèce ancienne par un ensemble d'actions punitives ayant le rôle de préserver la θέμις, les prescriptions sociales et religieuses qui règlent la vie et maintiennent l'unité du γένος par la poursuite implacable des ceux qui les ont transgressées en portant atteinte à son intégrité[46]. Cette représentation, qui évoque l'idée de justice distributive constitutive à la notion de δαίμων, recoupe d'autres figures mythiques, peu individualisées, comme les Érinyes ou les Kères, avec lesquelles elle se trouve en étroite relation. Homère les associe formellement en *Od.* II, 134–135, où Télémaque, invité par Antinoos à expulser sa mère, craint d'être puni par le *daimōn* lorsque celle-ci aurait appelé sur lui « les tristes Érinyes »[47]. Héréditairement attachées au γένος[48], les Érinyes ont le rôle de venger l'outrage porté au lien consubstantiel qui unit les membres de la même famille et, en particulier, les crimes familiaux. Comme le δαίμων, elles sont étroitement associées à la Δίκη[49].

---

[44] Voir Sfameni Gasparro (1997).

[45] Voir Allègre (1889), encore très utile notamment pour la documentation figurative exceptionnelle réunie dans le second tome, et la thèse non publiée de Villard (1987). Cf. Bouché-Leclercq (1891) ; Wilamowitz-Moellendorff (1931), II, pp. 298–308 ; Strohm (1944) ; Nilsson (1950), pp. 200–210 ; Sfameni Gasparro (1997), pp. 82–88.

[46] Voir Sophocle, *Antigone*, 921, δαιμόνων δίκη ; *Ajax*, 1130, δαιμόνων νόμοι ; Euripide, *Suppl.* 563, νόμος παλαιὸς δαιμόνων ; Isocrate, *Panathēnaikos*, 174 : Θηβῶν [...] τοῖς νόμοις τοῖς ὑπὸ τοῦ δαιμονίου κατασταθεῖσιν. Cette dimension sociale et politique du *daimōn* a été bien mise en évidence par Gernet (1917), pp. 316–321, 328–329. Voir aussi Detienne (1963), pp. 87–90 ; Vernant, Vidal-Naquet (1977), pp. 27–40, 62–70.

[47] Le meurtre d'Œdipe amène aussi, de manière implacable, les Érinyes de son père ; voir Eschyle, *Sept contre Thèbes*, 70 ; cf. ibid., 886–887, 977, 988.

[48] Eschyle, *Sept contre Thèbes*, 700–701 : μελάναιγις οὐκ εἶσι δόμων Ἐρινύς, ὅταν ἐκ χερῶν θεοὶ θυσίαν δέχωνται ; ibid., 1055–1056 : φθερσιγενεῖς Κῆρες Ἐρινύες ; *Agamemnon*, 1190 : συγγόνων Ἐρινύων ; cf. ibid., 1569 : δαίμονι τῷ Πλεισθενιδῶν ; Euripide, *Iphigénie T.* 987–988 : δεινή τις ὀργὴ δαιμόνων ἐπέζεσεν πρὸς Ταντάλειον σπέρμα ; *Phéniciennes*, 352–353 : τὸ δαιμόνιον κατεκώμασε δώμασιν Οἰδιπόδα ; *Médée*, 129–130 : μείζους δ' ἄτας, ὅταν ὀργισθῇ δαίμων οἴκοις, ἀπέδωκεν.

[49] Héraclite, fr. B 94 [= Plut., *De exil.* 604 A] : Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ; Sophocle, *Ajax*, 1390 : μνήμων τ' Ἐρινὺς καὶ τελεσφόρος Δίκη. Il n'est pas un hasard si les Érinyes sont associées à la mémoire (comme le sont aussi les ἀλάστορες ; voir *infra*, p. 29),

Dans la tragédie, l'image du *daimōn* attaché au γένος prend en effet un contour très proche de celle des Érinyes, en particulier chez Eschyle, où les deux représentations gardent encore tout leur relief mythique et religieux[50]. Dans le dernier dialogue lyrique d'*Agamemnon*, le chœur déplore le *daimōn* qui s'est abattu sur la maison de Tantale (1468–1469), secondé par Clytemnestre qui l'impute également au « δαίμων engraissé à plein aux dépens de cette race (τὸν τριπάχυντον δαίμονα γέννης) ; c'est lui qui nourrit dans nos entrailles cette soif de sang. Avant que cesse le mal ancien, un abcès nouveau se déclare » (1477–1480). Euripide évoque aussi « le courroux effrayant (δεινή … ὀργὴ) des *daimones* qui agite et trouble la race de Tantale » (*Iphig. T*. 987–988) et le *daimonion* qui s'était déchaîné sur la maison d'Œdipe (*Phénic*. 352–353). D'une manière semblable, les Érinyes, « aux pieds rapides » (Ἐρινῦς τανύποδας), « les yeux éternellement ouverts sur toutes les souffrances des hommes »[51], sont attirées par le sang des parents injustement versé[52], exigeant du meurtrier « le prix de sang »[53]. Elles se rassasient du meurtre qu'Oreste est en train de commettre pour venger la mort de son père (Esch., *Choéph*. 577–578), en le guidant pas à pas pour lui faire payer la souillure par le sacrifice de sa victime (649–652). L'Érinys poursuit également la maison d'Œdipe jusqu'à son dernier rejeton[54].

Le *daimōn* est dépeint sous les traits d'un oiseau de proie se perchant sur ses victimes : « perché sur le cadavre comme un corbeau odieux (κόρακος ἐχθροῦ), tu te fais gloire de chanter suivant l'usage un hymne de triomphe »[55]. On le voit s'abattant « pesamment, à pieds joints » (βαρὺς ποδοῖν ἐνήλου), sur le γένος des Perses[56] et tomber de tout son poids sur Cassandre, en la forçant à pleurer sa mort proche[57]. De la même façon, les Érinyes s'élancent « d'un bond vigoureux vers le ciel », en

car la mémoire a une fonction juridique en Grèce ancienne, comme l'a montré Darbo-Peschanski (2007), pp. 192–228.

[50] Les différences qui séparent sur ce point Eschyle de Sophocle et d'Euripide ont été bien mises en évidence par Carrière (1966).

[51] Sophocle, *Ajax*, 836–837 : ἀεί θ' ὁρώσας πάντα τἀν βροτοῖς πάθη, σεμνὰς Ἐρινῦς τανύποδας.

[52] Eschyle, *Choéphores*, 284 ; *Euménides*, 354–356 ; Sophocle, *Électre*, 110–116.

[53] Eschyle, *Euménides*, 319–320 et 336–339, 357–359.

[54] Sophocle, *Antigone*, 599–603 ; cf. Eschyle, *Sept contre Thèbes*, 1055–1056.

[55] Ibid., 1471–1474 : (…) ἐπὶ δὲ σώματος … κόρακος ἐχθροῦ σταθεὶς ἐννόμως ὕμνον ὑμνεῖν ἐπεύχεαι.

[56] Eschyle, *Perses*, 515–516 : ὦ δυσπόνητε δαῖμον, ὡς ἄγαν βαρὺς ποδοῖν ἐνήλου παντὶ Περσικῷ γένει.

[57] Eschyle, *Agamemnon*, 1174–1177 ; cf. Sophocle, *Œdipe-Roi*, 1300–1302.

laissant « leur pied retomber lourdement » (ἀνέκαθεν βαρυπετῆ καταφέρω ποδὸς ἀκμάν) sur les meurtriers qui croient pouvoir échapper à leur malheur (*Eum.* 382–383).

Le *daimōn* est en même temps l'ἀλάστωρ, le génie vengeur des crimes[58], dont Clytemnestre fait le responsable de son meurtre ; c'est ὁ παλαιὸς δριμὺς ἀλάστωρ Ἀτρέως qui punit le meurtre de ses enfants (Esch., *Ag.* 1501–1504). C'est un ἀλάστωρ ou un κακὸς δαίμων qui protége Athènes et anéantit les Perses[59], en tant qu'instrument de la volonté des dieux qui, jaloux de la puissance de Xerxès (Eschyle, *Perses*, 362) et offensés par sa démesure (ibid. 744 *sq.*, 807 *sq.*, 826 *sq.*), donnennt gain de cause aux Athéniens (347, 454).

Congénitalement attaché au γένος, le *daimōn*, comme les Érinyes et l'ἀλάστωρ, se trouve caractérisé par le fait qu'il désigne à la fois la puissance divine qui poursuit les descendants d'une maison « souillée » par le meurtre, et l'égarement d'esprit, le délire qui pousse irrésistiblement ces derniers vers le crime. En empruntant à Jean Carrière une expression heureuse, « il est la *fureur* qui enfièvre, mais aussi la *vindicte* qui pourchasse »[60]. « C'est lui qui nourrit dans nos entrailles cette soif de sang » (Eschyle, *Ag.* 1478, … ἐκ τοῦ γὰρ ἔρως αἱματολοιχὸς νείρᾳ τρέφεται) et l'image est très suggestive en ce qu'elle donne une idée concrète de la solidarité intime, presque charnelle entre le *daimōn* et sa victime ; on est tenté de la mettre en relation avec l'épithète κηριτρεφής « nourri par la Kère » appliqué aux hommes par Hésiode (*Tr.* 418). L'idée de délire, de possession démonique – presque démoniaque – est clairement présente chez Euripide, qui emploie le verbe δαιμονᾶν à propos des fils d'Œdipe, qui sont δαιμονῶντες « possédés du *daimōn* » (*Phén.* 888) qui les pousse vers le crime. Le sacrilège de Cléomène, selon Hérodote (VI, 84), était attribué par les Argiens à la folie provoquée par un *daimōn*. Polynice et Étéocle sont dits également δαιμονῶντες ἄτᾳ « possédés par Atē » (Eschyle, *Sept*, 1001) et le « superstitieux » de Plutarque attribue ses malheurs au ῥεῦμα δαιμόνιον ἄτης (*De superst.* 168 B). Notion ambiguë, ἄτη est « l'aveuglement de l'esprit », « l'esprit de vertige qui pousse le cri-

[58] Sur la relation entre δαίμων et ἀλάστωρ, voir Hild (1881), pp. 154–160, 186–192 ; Usener (1896), p. 293 ; Gernet (1917), p. 329.

[59] Eschyle, *Perses*, 354 ; cf. ibid., 345, 472, 515, 725.

[60] Carrière (1966), p. 9. Gernet (1917), p. 319 avait bien souligné cette ambivalence : « On ne peut pas dire que l'individu comme tel porte en soi le principe de son crime puisque le crime atteste la causalité des puissances sinistres [ … ] ; mais on ne peut pas dire que l'individu soit étranger à son crime puisque sa folie même, à l'occasion, dénoncera la vengeance de la divinité ».

minel », mais elle désigne en même temps « la puissance de malheur, le malheur lui-même, le crime, son principe, ses conséquences et son châtiment »[61]. Représentée comme transmise de façon héréditaire, elle est structurellement associée aux Érinyes : l'Érinys amène ἄτη au cœur de ceux qu'elle veut anéantir (*Od.* xv, 233–234) et l'égarement dont elle lie ses victimes se poursuit d'une génération à l'autre[62]. L'idée quasi-magique d'« enchaînement » de l'esprit est essentielle : ἄτῃ ἐνέδησε (*Il.* ix, 18), ἐνέδησεν ἄτᾳ (Soph., *O.C.*, 526), ὕμνος ἐξ Ἐρινύων, δέσμιος φρενῶν (Esch., *Eum.* 344). Clytemnestre sacrifie son époux à la fois à Atē et à l'Érinys (Esch., *Ag.* 1433).

Cette dualité d'un esprit qui à la fois habite et transcende l'individu caractérise également la figure de l'ἀλάστωρ qu'une glose de Galien nous rend heureusement intelligible sous la forme dans laquelle les Anciens l'expliquaient : « ἀλάστορες: à la fois les hommes eux-mêmes ayant commis des actions qui ne sont pas vouées à l'oubli (τὰ ἄληστα) et les *daimones* qui les vengent »[63]. De la même façon, l'Érinys peut parfois désigner la personne même du coupable : Hélène est νυμφόκλαυτος Ἐρινύς (Esch., *Ag.* 749) et Clytemnestre et Egisthe sont qualifiés de διδύμαν Ἐρινύν (Soph., *Él.* 1081).

Ce complexe de représentations qui englobe à la fois la figure mythique du génie vengeur, l'impulsion meurtrière animant, génération après génération, la « soif de sang » du γένος maudit et le criminel lui-même, en tant qu'image vivante de la malédiction, est sans doute très ancien, mais sa cohérence et sa vitalité se révèlent particulièrement dans la tragédie, notamment chez Eschyle et Sophocle.

À partir d'Euripide, on peut suivre cependant une certaine tendance vers l'intériorisation et la psychologisation du *daimōn*[64], tendance dont témoigne déjà ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων de Héraclite[65]. Euripide met en

---

[61] Gernet (1917), pp. 321–323 (p. 321 pour le passage cité) a donné une admirable analyse de la notion. Voir aussi Hild (1881), pp. 160–173 ; Chantraine (1954), pp. 48–49 ; Dodds (1957), p. 41.

[62] Eschyle, *Choéphores*, 401–403 ; *Euménides*, 343–344.

[63] Galien, *Linguarum seu dictionum exoletarum Hippocratis explicatio*, dans Kühn (1965), p. 74.6–8 : ἀλάστορες· αὐτοί τε οἱ ἄνθρωποι οἱ τὰ ἄληστα ἐργασάμενοι … καὶ οἱ τιμωροὶ αὐτῶν δαίμονες. Le passage est cité par Von Staden (2003), p. 28 n. 48. Il est dommage que Gernet (1917) n'ait pas connu ce texte lorsqu'il écrivait : « […] les mêmes termes, d'une façon générale, peuvent désigner à la fois un fantôme, un 'esprit' de vengeance et le criminel lui-même, ainsi μιάστωρ, παλαμναῖος, ἀλιτήριος, ἀλάστωρ » (p. 320). Pour les ἀλάστορες, voir aussi Patera (2010).

[64] Sur ce processus, voir Carrière (1966), pp. 17–18 ; De Romilly (1984), pp. 103–105.

[65] On est tenté de mentionner à ce propos Empédocle, fr. B 115.1–8 DK [= Hippolyte,

scène, à côté du complexe de représentations héritées de ses prédécesseurs, un régime causal différent, fondé sur les conflits psychologiques, sur la dialectique des sentiments et de la raison, sur la manipulation scénique des hésitations et des décisions prises par les personnages[66]. Le *daimōn*, de figure mythique devient conscience torturée de doutes, incertitude et psychose personnifiées. C'est ainsi qu'il apparaît dans la présentation du conflit intérieur qui tourmente Oreste :

> Ce δαίμων est, pour moi, prodigue de maux. – Qu'as-tu donc ? » l'interroge Ménélas, « Quel est le mal (νόσος) qui te consume ? » – La conscience (σύνεσις) ! J'ai conscience de mon forfait (σύνοιδα δείν' εἰργασμένος). – Comment ! L'idée sage, c'est l'idée claire, et non l'idée obscure ! – C'est le chagrin (λύπη), vois-tu, surtout, qui me dévore … – Dieu terrible (δεινὴ … ἥ θεός), mais dont on peut guérir. – Et la folie, qui venge le sang maternel (μανίαι τε, μητρὸς αἵματος τιμωρίαν) …[67].

Le *daimōn* est littéralement la conscience (σύνεσις) de son crime, le conflit intérieur qui déchire le héros, la λύπη ou le νόσος qui le consume et auquel il ne peut pas échapper. Mais ce qui fait véritablement l'originalité d'Euripide c'est l'initiative de doubler le plan psychologique d'un substrat religieux qui, moins exploité que chez Eschyle et Sophocle, n'est pourtant pas absent[68]. Ce n'est pas seulement la notion de δαίμων qui le dénonce, mais aussi celle de θεός et surtout la μανία qui, chargée de tout son poids religieux, est dite vengeresse du sang maternel. C'est le délire, l'ἄτη amenée inexorablement par les Érinyes qu'Électre avait antérieurement évoqués à propos des visions de son frère (*Or.* 238 ; cf. 264, 582). Dans *Médée*, la figure du *daimōn* intervient dans la mise en scène des hésitations précédant le forfait de l'héroïne en train de tuer ses fils : elle se rend bien compte du sacrilège qu'elle est en train d'accomplir – « oui, je sens le mal que je vais oser susciter » (μανθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά, 1078) –, mais « la passion l'emporte sur mes résolutions » (θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων, 1080), « et c'est elle qui cause les pires maux pour les mortels ». Son θυμός est au-dessus de sa βούλησις et elle cherche vainement à s'y opposer (…

*Ref.*, VII, 29], mais la seule preuve formelle de l'assimilation ψυχή—δαίμων est le témoignage tardif d'Hippolyte. Cf. Mansfeld (1981), p. 284 n. 58. Dodds (1957), p. 153 et n. 111 et Detienne (1959), pp. 3–4 sont plus optimistes sur cette identification.

66 Voir notamment Lesky (1958), pp. 125–168 ; De Romilly (1984), pp. 92–122.

67 Euripide, *Oreste*, 394–400 (trad. Méridier). Voir sur ce passage le commentaire de Carrière (1966), p. 17.

68 Voir Rivier (1958) ; Carrière (1966), surtout pp. 18–19 ; Schleiser (1983).

μὴ δῆτα, θυμέ, μὴ σύ γ᾽ ἐργάσηι τάδε, 1056)[69]; « l'acte est inévitable » (1064). Mais, comme dans *Oreste*, la dimension religieuse achève le caractère dramatique de la scène, car Médée appelle comme témoins de son crime les ἀλάστορες : « Non, par les génies vengeurs de l'Hadès (μὰ τοὺς παρ᾽ Ἅιδηι νερτέρους ἀλάστορας) ! Il ne sera pas dit que moi-même j'aurai livré mes fils aux outrages des ennemis » (1059–1061). Leur sacrifice est une « nécessité » (ἀνάγκη, 1062), nécessité psychologique sans doute, mais aussi et peut-être surtout religieuse[70]. Phèdre, éprise d'Hippolyte, est dite également victime de la δαίμονος ἄτη (*Hipp.*, 241) ; elle est acculée, car redresser sa raison (ὀρθοῦσθαι γνώμην) lui semble alors une souffrance et la folie un mal (247–248). Et pourtant, la nourrice la pousse à donner libre cours à sa passion car, dit-elle, « une divinité l'a voulu » (θεὸς ἐβουλήθη τάδε, 476).

La notion de δαίμων, de même que les notions d'ἄτη, d'ἀλάστωρ et d'᾽Ερινύς subissent chez Euripide un phénomène d'intériorisation et de psychologisation, comme effet de l'érosion progressive des représentations religieuses traditionnelles.

## *Daimones*, âmes des morts et génies tutélaires

Le plus ancien témoignage sur la nature démonique des âmes des trépassés remonte à Hésiode qui, dans le mythe des races, octroya le titre posthume de *daimones* aux hommes de l'âge d'or : « Depuis que le sol a recouvert ceux de cette race, ils sont, par le vouloir de Zeus puissant, les bons génies de la terre (δαίμονες … ἐπιχθόνιοι), gardiens des mortels (φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων), dispensateurs de la richesse (πλουτοδόται) »[71]. Ils dispensent charitablement à l'intention des hommes les biens dont ils avaient joui durant leur noble et paisible existence terrestre (*Tr.* 112–119). Peut-être pouvons-nous rapprocher ces *daimones* des « trente milliers d'immortels » qu'Hésiode présente un peu

---

[69] Voir De Romilly (1984), pp. 107–110. Sur θυμός et βούλησις/βούλημα en relation avec les idées de responsabilité et de délit individuels, voir Vernant, Vidal-Naquet (1977), pp. 58–74.

[70] Sur la relation entre les notions d'ἀλάστωρ, de θυμός et de βούλημα dans ce passage de *Médée*, voir Cassanello (1970) ; Rivier (1958), pp. 60–65.

[71] Hésiode, *Travaux*, 121–126 (trad. Mazon) : αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε, τοὶ μὲν δαίμονες ἁγνοὶ ἐπιχθόνιοι τελέθουσιν ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων, πλουτοδόται ; cf. Théognis, *Élégies*, 349–350 : ἐπί τ᾽ ἐσθλὸς ὄροιτο δαίμων, ὃς κατ᾽ ἐμὸν νοῦν τελέσειε τάδε.

plus loin comme « les surveillants des mortels (φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων) », ceux qui « surveillent leurs sentences, leurs œuvres méchantes, vêtus de brume, visitant toute la terre »[72].

Le qualificatif de πλουτοδόται renvoie à l'étymologie de δαίμων et à la tradition littéraire qui a fait des *daimones* des distributeurs de biens[73], en particulier de la τύχη, individuelle ou collective, tandis que les attributions juridiques des φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων rappellent l'image du *daimōn* vengeur des crimes familiaux et l'idée, sous-jacente à sa définition étymologique, de distributeur de la justice. La notion de δαίμων rassemble ainsi chez Hésiode deux représentations archaïques et interdépendantes que la tradition littéraire a perpétuées plutôt de manière indépendante : génie éminemment favorable, pourvoyeur de biens et aussi gardien inflexible de la justice, vengeur des outrages à la loi divine.

Une extrapolation de la conception hésiodique, selon laquelle le rang de *daimōn* est accessible de manière posthume à une catégorie limitée d'êtres humains, a connu une certaine fortune dans la tradition littéraire et au sein des différents courants philosophico-religieux de l'Antiquité. Selon une tradition qu'Hésiode évoque dans la *Théogonie* (987–991), Aphrodite avait élevé au rang de « *daimōn* divin » (δαίμονα δῖον) Phaéthon, le fils d'Aurore, dont elle a fait le gardien de son sanctuaire. Comme exemples de divinisation posthume on peut mentionner aussi Ganymède[74], Darius[75], ou Alceste, vénérée à titre posthume comme μάκαιρα δαίμων[76]. Isocrate évoque la tradition poétique concernant les hommes devenus *daimones* après la mort[77].

Dans la tradition philosophico-religieuse, Empédocle est l'exemple par excellence de l'« homme divin », philosophe, poète et médecin ayant revendiqué une forme de divinisation dès son vivant. Le philosophe d'Agrigente déplorait sa condition de *daimōn* exilé de sa demeure céleste[78], en professant en même temps la conviction du retour à sa condi-

---

[72] Hésiode, *Travaux*, 253–255 (trad. Mazon) : ἀθάνατοι Ζηνὸς φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων, οἵ ῥα φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα ἠέρα ἑσσάμενοι, πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν.

[73] Eschyle, *Euménides*, 946–948 : γόνος ⟨δὲ γᾶς⟩ πλουτόχθων ἑρμαίαν δαιμόνων δόσιν τίοι ; *Suppliantes*, 692 : τὸ πᾶν τ' ἐκ δαιμόνων θάλοιεν ; Sophocle, *Œdipe à Col.*, 709 : δῶρον τοῦ μεγάλου δαίμονος ; cf. *Iliade*, XVI, 381, 867, XVIII, 84.

[74] Théognis, *Élégies*, 1347–1348.

[75] Eschyle, *Perses*, 619–621.

[76] Euripide, *Alceste*, 1003.

[77] Isocrate, *Evagoras*, LXXII, 7–9.

[78] Empédocle, fr. B 115.5–6 et 13 DK [= Hippolyte, *Ref.*, VII, 29] ; cf. fr. B 119 DK.

tion divine au terme d'une longue série de réincarnations[79]. Ce curieux personnage semble avoir été persuadé qu'il se trouvait précisément à ce moment heureux précédant son retour parmi les dieux, ce pourquoi il se considérait en droit de proclamer à ses concitoyens qu'il n'était déjà plus mortel, mais « dieu immortel » (ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός)[80]. Ces *daimones* au nombre desquels s'inscrit Empédocle sont des δαίμονες μακραίωνες (fr. B 115.5) qui meurent et se réincarnent périodiquement pour « renaître ensuite comme des dieux » (fr. B 146.3) quand la métensomatose touche à sa fin. Ils sont essentiellement liés au monde du devenir et donc différents des θεοί par rapport auxquels ils apparaissent comme des êtres inférieurs. À la différence d'Hésiode, chez Empédocle la qualité de *daimōn* ne représente pourtant pas une élection assimilée à une divinisation mais, au contraire, une chute dans le monde du devenir.

Les Pythagoriciens ont également développé une théorie de la divinisation des hommes exceptionnels. Selon un fragment du Περὶ τῶν Πυθαγορείων d'Aristote, « certains (de ses disciples) mettaient Pythagore aux côtés des dieux, en tant que *daimōn* bon et plein d'amour pour les hommes (ἀγαθόν τινα δαίμονα καὶ φιλανθρωπότατον) »[81], tandis que « d'autres le tenaient pour un des *daimones* qui habitent la lune »[82]. On a pu remarquer que ces δαίμονες ἀγαθοί et φιλανθρωπότατοι correspondent aux δαίμονες ἐσθλοί et φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων d'Hésiode, auteur auquel les (néo)pythagoriciens ont porté un intérêt tout particulier, pas seulement en ce qui concerne les spéculations démonologiques[83]. Que Pythagore soit identifié à un *daimōn* habitant dans la lune, il n'y a pas lieu de s'en étonner, car un fragment du Περὶ τῶν Πυθαγορείων d'Aristote consigne la conception selon laquelle les Îles des Bienheureux sont assimilées au soleil et à la lune[84]. Si Pythagore est assimilé à un δαίμων dès son vivant, la plupart ne le sont pourtant qu'à titre posthume, comme le prouve un fragment des *Mémoires pythagoriques* rapporté par Diogène Laërce, où les âmes des morts qui errent

---

[79] Empédocle, fr. B 146 DK [= Clément, *Stromates*, IV, 150].

[80] Empédocle, fr. B 112.6 DK [= Diogène Laërce VIII, 62].

[81] Jamblique, *Vie de Pythagore*, 30.14–15 [= Aristote, fr. 192] : καὶ μετὰ τῶν θεῶν τὸν Πυθαγόραν λοιπὸν κατηρίθμουν ὡς ἀγαθόν τινα δαίμονα καὶ φιλανθρωπότατον.

[82] Ibid. 30.17 : [...] οἱ δὲ τῶν τὴν σελήνην κατοικούντων δαιμόνων ἕνα.

[83] Voir Detienne (1963), pp. 93–104. Pour l'accueil fait par les pythagoriciens aux poèmes d'Hésiode, voir Detienne (1962).

[84] Jamblique, *Vie de Pythagore* 82.12 : τί ἐστιν αἱ μακάρων νῆσοι; ἥλιος καὶ σελήνη. Voir Detienne (1963), pp. 105–106.

dans l'air, guidées par Hermès, le « gardien des âmes », sont appelées δαίμονες ou ἥρωες[85]. Rappelons que, selon Diogène Laërce, Thales aussi aurait affirmé que « l'univers est animé et plein de δαίμονες »[86].

En relation avec cette théorie de la divinisation ou, plus précisément, de la « démonisation » des hommes exceptionnels, s'est manifestée une certaine tendance à concevoir le *daimōn* sous la forme d'une entité située à l'intérieur de l'individu, assimilée à la ψυχή. On a pu essayer, avec une certitude toute relative, d'attribuer cette conception au pythagorisme ancien[87]. Selon un fragment des *Mémoires pythagoriques* cité par Diogene Laërce (VIII, 32), « les hommes ont un bon *daimōn* quand leur advient une âme bonne » (εὐδαιμονεῖν τε ἀνθρώπους ὅταν ἀγαθὴ ψυχὴ προσγένηται)[88], où εὐδαίμων signifie sans aucun doute « qui a un bon *daimōn* », ce qui vaut également pour le célèbre ἄκουσμα, rapporté par Jamblique, selon lequel la réponse à la question τί ἄριστον serait εὐδαιμονία (*Vie de Pythagore* 82.17).

## Conclusions

Les résultats auxquels notre analyse a abouti permettent d'établir une série de points de convergence entre les différentes significations de la notion de δαίμων que nous avons définies et qui délimitent, chacune, une section particulière d'un champ sémantique très riche organisé autour de la notion de « répartition » (du destin, des biens et des maux, de la justice).

Au niveau du contenu sémantique, on peut remarquer une série systématique d'ambivalences, sinon des ambiguïtés, qui caractérisent presque toutes les segments sémantiques délimités et qui concernent le registre des actions attribuées au *daimōn*. Ses interventions sont situées à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'individu : en tant que puissance indéfinie, le *daimōn* peut lever le vent sur la mer ou insuffler des pensées irréfléchies ; en tant qu'esprit vengeur, il se perpétue héréditairement et suscite

---

[85] Diogène Laërce, VIII, 32 : εἶναί τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων· καὶ ταύτας δαίμονάς τε καὶ ἥρωας ὀνομάζεσθαι. Cf. ibid. VIII, 31.

[86] Ibid. VI, 27 : τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη. C'était également l'opinion de Démocrite qui assimilait les δαίμονες à des εἴδωλα (fr. A 78 DK), notion difficile à traduire, qui semble représenter une sorte d'entité subtile émanant des personnes et des objets, imprégnée de leur caractère, qui est portée par l'air et pénètre les corps, étant à l'origine de la divination et des rêves (fr. A 77 DK).

[87] Detienne (1963), pp. 62–67.

[88] Festugière (1945) a plaidé contre l'ancienneté de cette doctrine. Cf. Démocrite, fr. B 171 DK, qui anticipe Platon, *Timée* 90 a (voir *infra*, pp. 76–77).

dans le cœur des descendants de la victime le désir de vengeance du sang versé, mais il est tout autant la divinité justicière qui punit impitoyablement les coupables ; enfin, les *daimones* sont à la fois des âmes des morts et des divinités tutélaires. L. Gernet l'avait déjà remarqué : le *daimōn* « est à la fois hors de l'individu et en lui »[89]. Il est en même temps une figure objectivée et le résultat même des actions qu'elle est censée exercer : il est une divinité régulatrice qui punit la démesure et distribue aux hommes alternativement la fortune et l'infortune, mais aussi le destin lui-même, favorable ou défavorable ; il est génie vengeur, mais en même temps sa victime « possédée par le *daimōn* ». C'est une ambiguïté que la notion de *daimōn* partage avec d'autres notions comme μοῖρα, τύχη, Ἐρινύς, ἀλάστωρ.

Sur le plan de l'évolution sémantique, on peut déceler une certaine tendance vers la personnalisation de la figure du *daimōn*, vers une conception qui l'attache fermement à un individu. C'est une tendance que l'on peut remarquer à l'état embryonnaire chez Théognis et Pindare où l'idée de génie personnel se confond pourtant avec celle de destin individuel. Ensuite les deux aspects se dégagent plus nettement, avec Euripide, pour ce qui est de l'idée de destin individuel – τύχη elle aussi est conçue comme individuelle –, et avec Empédocle et Lysias, en ce qui concerne l'idée de génie personnel. Avec Platon, cette tendance est achevée. La tendance vers la personnalisation est doublée d'une tendance parallèle vers l'intériorisation du *daimōn*, tendance attestée au niveau de la pensée philosophique chez Héraclite et dans un registre psychologique chez Euripide.

Pour ce qui concerne l'usage de la notion de *daimōn* dans le discours philosophique, on peut affirmer qu'il préserve des traits que la littérature n'a pas enregistrés ou qu'elle n'a pas suffisamment explicités. C'est à partir des fragments d'Empédocle et Parménide où le *daimōn* gouverne la puissance génératrice de la nature, étant assimilé à l'εἱμαρμένη et à l'ἀνάγκη, que l'on peut saisir la solidarité qui unit, dans la notion de *daimōn*, les idées d'engendrement, de génération et de destin. Ce n'est sûrement pas un hasard si d'autres divinités du destin, comme les Moires ou Tychē, peuvent également être honorées comme des divinités de la naissance et de la fécondité[90]. Elles sont également liées, structurellement

[89] Gernet (1917), p. 319.

[90] Sur les Moires en tant que divinités présidant à la naissance et associées à la fécondité de la terre, voir Bianchi (1953), pp. 46–49, 197–204. On rapprochera *daimōn* également

et étymologiquement, à l'idée de partage, de distribution des lots, distribution heureuse ou défavorable. Dans toutes les sociétés traditionnelles, les forces vitales de la communauté sont en relation avec les âmes des morts et on ne s'étonnera pas de ce que les *daimones* soient assimilés aux âmes des trépassés ; ces dernières sont censées veiller sur leurs descendants en tant qu'esprits tutélaires et intervenir au besoin pour défendre l'unité et l'intégrité de la communauté.

Il mérite d'être souligné que l'usage philosophique de la notion ne commence pas avec Platon, mais bien avant, avec Héraclite, Parménide et Empédocle. Il est inutile de se demander si ces derniers représentent autant de moments de passage de la pensée religieuse à la pensée philosophique (le thème du livre de Marcel Detienne). La distinction est spécieuse. D'une part, le processus de rationalisation de la notion de δαίμων devance les débuts de la philosophie grecque ; il commence avec Homère et Hésiode. La philosophie ne fera que prolonger et achever cette tendance. D'autre part, la notion de δαίμων préserve chez les philosophes « présocratiques », comme chez Platon et ses successeurs, un contenu religieux inaliénable et c'est précisément en raison de ce contenu qu'elle a pu servir d'instrument pour rationnaliser et systématiser l'expérience religieuse. La démarche philosophique n'a pas éliminé les valeurs « religieuses » de la notion et n'a pas supprimé son « indétermination »[91] ; elle a sublimé certaines de ses significations pour leur conférer une valeur générique et universelle. Elle a préservé ainsi l'essentiel de son contenu – on le voit bien chez Empédocle et Parménide – au prix d'une application à l'échelle universelle des valeurs religieuses de la notion. La pensée philosophique véhicule des messages avec un degré élevé d'abstraction, mais elle continue à faire usage de notions chargées d'un contenu religieux. C'est précisément cette tension permanente entre la pensée philosophique et les représentations religieuses qui fait l'objet de la présente recherche.

---

du *genius* latin qui préside aussi à l'acte de la génération et qui détermine à la fois le caractère et le destin de l'être qui vient à la lumière (voir *infra*, pp. 260–263).

[91] Cf. Detienne (1963), p. 170 : « Positivement, δαίμων pouvait être un signifiant dont le signifié n'avait pas de valeur fixe et déterminée. Ce terme couvrait un ensemble de valeurs qui s'enchaînaient comme les éléments d'un système asyntaxique. Or, dans la pensée philosophique, δαίμων va prendre une valeur déterminée à laquelle le pythagorisme n'est pas étranger [...] Δαίμων, être ambigu dans la pensée religieuse, devient un être parfaitement défini dans la pensée philosophique ».

TROISIÈME CHAPITRE

# LES FIGURES PLATONICIENNES DU *DAIMŌN*

La notion de *daimōn* est utilisée par Platon en relation avec la plupart des domaines abordés par sa philosophie : religion, éthique, cosmologie, psychologie[1]. Les différentes figures platoniciennes du *daimōn* peuvent être rangées en deux grandes catégories : le « *daimōn* Éros », intermédiaire entre les hommes et les dieux (*Banquet* 202 d–e), et une classe générique de *daimones* « gardiens » qui réunit le « signe démonique » de Socrate, le *daimōn* personnel (*République* X, 617 d–e, 620 d–e, *Phédon* 107 d), les « gardiens des mortels » d'Hésiode (*Cratyle* 397 e–398 c, *Politique* 271 c–274 d, *Lois* IV, 713 d–e), et le *daimōn* assimilé à la partie supérieure de l'âme, le νοῦς (*Timée* 90 a–c).

## Le *daimōn* Éros

La figure du *daimōn* Éros est introduite par Platon dans le discours de Socrate du *Banquet*. Le discours de Socrate (201 d–212 c) fait partie d'une série d'éloges du dieu Éros présentés dans le cadre d'un *symposion* qui eut lieu une vingtaine d'années auparavant ; Platon écrit vers 385 av. J.-C., mais il situe vers 416 av. J.-C. le banquet dont le contenu est rapporté par un certain Apollodore. À ce banquet participent, hormis Socrate, cinq personnages dont l'identité mêle, comme d'habitude chez Platon, réalité historique et fiction : Phèdre, jeune disciple de Lysias, Pausanias, l'amant d'Agathon, Éryximaque, figure littéraire d'un médecin érudit de l'époque, Aristophane, l'auteur comique bien connu, et Agathon, jeune poète disciple de Gorgias[2]. Le discours de Socrate – suivant ceux prononcés par ses compagnons et précédant celui imprévu d'Alcibiade, qui rejoint intempestivement le groupe en fin de soirée – reproduit la conversation qu'il eut avec une certaine Diotime de Mantinée, personnage d'historicité douteuse, dont le nom, comme sa ville

[1] Sur la notion de *daimōn* chez Platon, voir Robin (1964) ; Friedländer (1954), I, pp. 34–62 ; Lévi (1946) ; Jensen (1966), pp. 77–92 ; Motte (1989); Alt (2000), pp. 223–230.

[2] Sur ces personnages, voir Nails (2002).

d'origine, renvoient à sa qualité de prêtresse. Cette qualité justifie par ailleurs les « révélations » sur les mystères d'Éros qu'elle communique à Socrate et dont celui-ci fait part à ses compagnons.

### *Éros mystagogue et philosophe*

L'intervention de Socrate se présente comme une réfutation des autres éloges d'Éros (198 b–199 b) et en particulier de celui d'Agathon (199 c–201 c), jugé par l'assistance comme le plus accompli[3]. Socrate reproche en effet au jeune et talentueux disciple de Gorgias d'avoir attribué un nombre excessif de qualités à l'objet de son éloge sans se soucier de savoir s'il les possède véritablement. Pour remédier à ces défauts, Socrate commence à interroger Agathon à sa manière habituelle : on recherche d'abord si Éros est amour en soi ou amour de quelque chose et on consent qu'il est amour de quelque chose, à savoir du beau. Une fois cette hypothèse admise, l'aporie est déjà esquissée : si Éros est l'amour du beau et du bien, c'est parce qu'il en est privé, ce qui amène à définir le dieu par la privation du bien. La conclusion est à l'évidence inacceptable et, pour sortir de cette impasse, Socrate demande à ses compagnons la permission de reproduire le contenu d'un entretien qu'il eut sur ce sujet avec Diotime, la prêtresse de Mantinée (201 d–212 c). La solution proposée par Diotime consiste à attribuer à Éros non pas le statut de dieu, mais celui de *daimōn*, à savoir d'un « grand *daimōn* » (δαίμων μέγας), d'un « intermédiaire » (μεταξύ) entre les hommes et les dieux :

> Éros est un intermédiaire entre le mortel et l'immortel. – Socrate : Que veux-tu dire, Diotime ? – Diotime : C'est un grand *daimōn* (δαίμων μέγας), Socrate. En effet tout ce qui présente la nature d'un *daimōn* (πᾶν τὸ δαιμόνιον) est intermédiaire (μεταξύ) entre le divin et le mortel. – Socrate : Quel pouvoir est le sien ?, demandai-je – Diotime : Il interprète et il communique (ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον) aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des dieux : d'un côté les prières (δεήσεις) et les sacrifices (θυσίας), et de l'autre les prescriptions (ἐπιτάξεις) et les faveurs que les sacrifices permettent d'obtenir en échange (ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν). Et, comme il se trouve à mi-chemin (ἐν μέσῳ) entre les dieux et les hommes, il contribue à remplir l'intervalle, pour faire en sorte que chaque partie soit liée aux autres dans l'univers (τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συνδεδέσθαι). De lui, procèdent la divination (μαντικὴ) dans

---

[3] Sur la fonction de cette réfutation dans l'économie du *Banquet* et, en général, sur l'importance de la réfutation socratique comme pratique philosophique, voir Brisson (2007).

> son ensemble, l'art des prêtres touchant les sacrifices (θυσίας), les initiations (τελετὰς), les incantations (ἐπῳδὰς), tout le domaine des oracles (μαντείαν) et de la magie (γοητείαν). Le dieu n'entre pas en contact direct avec l'homme; mais c'est par l'intermédiaire de ce *daimōn*, que de toutes les manières possibles les dieux entrent en rapport avec les hommes et communiquent avec eux, à l'état de veille ou dans le sommeil. Celui qui est expert (σοφὸς) en ce genre de choses est un homme démonique (δαιμόνιος ἀνήρ), alors que celui, artisan ou travailleur manuel, qui est un expert dans un autre domaine, celui-là n'est qu'un homme à peine[4].

Qu'Éros soit plutôt un *daimōn* qu'un dieu était certainement une déclaration audacieuse, en contradiction avec la tradition poétique et religieuse[5]. Platon attribue en effet à Diotime un récit sur la généalogie d'Éros différent par rapport à ceux transmis par la tradition littéraire (203 b–e): Éros fut engendré pendant les fêtes de la naissance d'Aphrodite par Pénia, « Pauvreté », et par Poros, « Expédient ». De sa mère il hérita son état permanent d'indigence et de son père sa hardiesse et sa ferveur pour ce qui est beau. Intermédiaire, par son origine, entre privation et abondance, il est situé à mi-chemin entre la mortalité des humains et l'immortalité des dieux, entre le savoir et l'ignorance (203 e).

La deuxième partie de l'entretien entre Socrate et Diotime (204 a–209 e) expose une doctrine philosophique sur l'éros, qui se rapporte de manière polémique aux discours précédents (205 e), tout en reprenant une partie de leurs thèmes[6]: la supériorité de l'amour masculin par rapport aux relations hétérosexuelles (tous les discours), la distinction entre une forme vulgaire et une forme supérieure d'amour (Pausanias, Éryximaque), le lien entre le désir amoureux et la recherche de l'honneur

---

[4] Platon, *Banquet* 202 d–203 a (trad. Brisson): [Ὥσπερ τὰ πρότερα, ἔφη,] μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Τί οὖν, ὦ Διοτίμα; Δαίμων μέγας, ὦ Σώκρατες. καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ. Τίνα, ἦν δ' ἐγώ, δύναμιν ἔχον; Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπῳδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι. καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνήρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάναυσος.

[5] Même si, comme Brisson (2007), p. 95 n. 5 le souligne opportunément, « la mythologie grecque laissait une très large marge de manœuvre à qui voulait raconter un mythe traditionnel en l'accomodant à sa convenance ».

[6] Pour l'idée selon laquelle le discours de Socrate incorpore et corrige les discours antérieurs, voir Dorter (1969), pp. 224–232. Son découpage des thèmes récurrents est différent de celui proposé ici. Voir aussi les observations de Diès (1972), p. 434 n. 3.

(Phèdre, Pausanias), l'éducation civique, la justice et la sagesse comme expressions supérieures de l'éros (Phèdre, Pausanias), l'universalité de l'éros (Éryximaque, Aristophane, Agathon). Ces thèmes sont pourtant subordonnés à une idée qui ne se retrouve pas dans les autres discours : toute forme d'éros peut être reduite au désir universel de bien et d'immortalité qui s'exprime par la fécondité du corps (forme inférieure) ou de l'âme (forme supérieure) (208 e–209 a).

La dernière partie de l'entretien (209 e–212 a) est une révélation des « mystères d'Éros », que la prêtresse de Mantinée dévoile à Socrate : « voilà sans doute, Socrate, en ce qui concerne les mystères relatifs à l'Éros, les choses auxquelles tu peux toi aussi être initié (μυηθείες). Mais la révélation suprême et la contemplation (τὰ τέλεα καὶ ἐποπτικά), qui en sont également le terme quand on suit la bonne voie, je ne sais si elles sont à ta portée »[7]. Cette initiation amène l'âme du monde sensible à l'univers intelligible – de la beauté d'un corps particulier à la beauté des corps humains en général, et de la beauté corporelle à la beauté des âmes – pour aboutir à la contemplation de la Beauté intelligible[8]. Pour décrire cette expérience Platon utilise un vocabulaire emprunté aux mystères (en particulier ceux d'Éleusis), et on a pu suggérer que la partie du dialogue qui va de la fin du discours d'Agathon à la fin du discours de Diotime représente une transposition philosophique de l'initiation aux mystères d'Éleusis[9]. Il n'est pas indifférent, dans cette perspective, que trois des personnages qui participent au banquet (Phèdre, Éryximaque et Alcibiade) furent impliqués dans l'affaire de la parodie des mystères d'Éleusis, sacrilège qui leur a valu l'exil temporaire et la confiscation des biens[10]. L'événement eut lieu en 415 av. J.-C., très peu de temps après la date à laquelle Platon situe le banquet auquel les trois convives

[7] Platon, *Banquet*, 209 e–210 a (trad. Brisson): ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ἴσως, ὦ Σώκρατες, κἂν σὺ μυηθείης. τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις ὀρθῶς μετίῃ, οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴης.

[8] La structure de cette « dialectique ascendante » a été analysée par Liberman (1996).

[9] Riedweg (1987), pp. 2–29 ; cf. Burkert (2003), p. 65 et 88. Cette hypothèse admet cependant des nuances ou des rectifications; voir Brisson (2004), pp. 69–71, (2006), pp. 250–251 ; Rowe (1998), pp. 193–194, (1998b), pp. 45–57.

[10] Sur la signification de cet événement historique, voir Murray (1990). Rowe (1998a), p. 206, fait remarquer que, selon Plutarque (*Alcibiades*, 22), la profanation des Mystères eût lieu précisément dans la maison d'Alcibiade, maison où, autre coïncidence, se déroule l'épisode de la rencontre entre Alcibiade et Socrate dont le dénouement est (ironiquement) défendu aux βέβηλοι (218 b). Kern (1922), p. 258 rapproche en effet εἴ τις ἄλλος ἐστὶν βέβηλός [...], πύλας πάνυ μεγάλας τοῖς ὠσὶν ἐπίθεσθε (218 b) du φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί. θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι (*Orph. fr.* 245.1).

auraient participé, et cette histoire n'est peut-être pas sans relation avec la présence des mystères dans l'arrière-plan du discours de Diotime.

La dernière partie du dialogue commence par l'arrivée subite d'Alcibiade (212 c) et se clôt par le départ de Socrate (223 d). Ivre, Alcibiade entreprend de faire l'éloge de Socrate, devant lequel il ne peut pas s'empêcher d'éprouver des sentiments contradictoires : autant il est sous son charme, au point de se prétendre encore son amant, autant il cherche à l'éviter pour se mettre à l'abri du jugement sévère qu'il pourrait porter sur lui. L'éloge de Socrate représente un éloge d'Éros et en même temps de la philosophie[11]. Éros et Socrate ont en effet beaucoup de traits en commun : indigence, ruse et sorcellerie, courage et virilité, modération et sagesse, amour du beau et du savoir ; ils suscitent un esclavage volontaire et un désir insatiable de les fréquenter ; ils sont dépourvus d'un savoir qu'ils désirent vivement acquérir. L'analogie est esquissée dans le discours de Diotime : « la science, sans nul doute, est parmi les choses les plus belles ; or l'Éros a le beau pour objet de son amour ; par suite il est nécessaire que l'Éros soit philosophe (ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι) et, en tant que tel, intermédiaire entre le savant et l'ignorant (μεταξὺ … σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς) »[12]. Désireux d'un savoir dont il est dépourvu, Éros est une métaphore de la condition du philosophe, une allégorie de Socrate, tandis que le véritable philosophe est, à son tour, un ἐρωτικός ; il se laisse animer et guider par Éros pour parvenir, au terme d'un parcours initiatique, à la contemplation de la Beauté intelligible (210 a–211 c).

Après avoir exposé les étapes de l'initiation aux « mystères d'Éros », Platon donne dans le dernier discours du dialogue la clé de ce parcours philosophico-religieux. Le chemin anagogique dressé par le discours de Diotime ne désigne en fait autre chose que la pratique philosophique dans sa forme idéale sous laquelle Platon présente la pédagogie socratique. Socrate se voit en effet attribuer le rôle d'hiérophante des « mystères d'Éros » et il n'est pas anodin qu'il soit dépeint par Alcibiade en silène et en satyre (il est comparé à Marsyas, 215 b), car Platon note l'existence des τελεταί au cours desquelles on avait l'habitude de se travestir en satyres et en silènes (*Lois* VII, 815 c). Δαιμόνιος ἀνήρ et ἐρωτικός, la figure de Socrate illustre le modèle de philosophe décrit par Diotime, le maître

---

[11] Voir les analyses de Robin (1964), pp. 161–164; Bury (1909), p. LX-LXIII; Hadot (1987a), pp. 77–116.

[12] Platon, *Banquet* 204 b (trad. Brisson) : ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς.

susceptible d'offrir à ses disciples un exemple authentique de vertu et le seul qualifié à l'enseigner, puisqu'il est capable d'« enfanter la vertu véritable » (τεκόντι … ἀρετὴν ἀληθῆ, 212 a). En opposant le discours de Socrate/ Diotime aux autres discours, Platon oppose en effet le modèle pédagogique de la philsophie socratique, la maïeutique, illustrée par le dialogue entre Socrate et Diotime, à la forme traditionnelle d'éducation dans l'aristocratie athénienne, la παιδεραστία (la transmission du savoir et du pouvoir politique et économique d'un homme âgé à un jeune), modèle illustré dans le dialogue par le couple Pausanias-Agathon[13].

### *Éros comme μεταξύ et δαίμων*

#### *Éros comme μεταξύ*

Le profil mythologique et cultuel de la figure d'Éros était plutôt discret dans la Grèce ancienne[14]. Les exceptions majeures sont Hésiode et l'orphisme où Éros joue un rôle central dans la théogonie et la cosmogonie. Il s'agit d'une conception marginale par rapport aux traditions religieuses de la Grèce ancienne où la figure d'Éros apparaît associée à celle d'Aphrodite à qui il fait escorte. Son rôle, auxiliaire par rapport à celui d'Aphrodite, est limité au niveau des relations amoureuses entre les dieux et entre les hommes. C'est le rôle que lui assigne la poésie éolienne et ionienne qui fait de l'amour un thème littéraire, en fixant progressivement les traits et le caractère d'une figure dépourvue d'un portrait religieux consistant. Jusqu'à la fin de l'époque classique, le culte d'Éros est resté en effet un culte mineur et fonctionnellement limité[15]. Hormis la vénération qui lui était rendue à Thespies, où il est représenté par un grossier bloc de pierre – culte local qui n'acquiert sa célébrité que vers 350 av. J.-C., grâce à la statue de Praxitèle[16] –, le culte d'Éros est presque exclusivement associé aux gymnases, en raison fort probablement des relations homophiles auxquelles les activités gymniques étaient associées. Un autel à Éros était élevé à l'entrée de l'Académie, à proximité du gymnase, et il n'est pas sans relation avec l'importance que la figure d'Éros et le thème

[13] Comme Brisson (2006) l'a démontré de manière rigoureuse. Voir aussi Brisson (2004), pp. 61–65. Pour les modèles pédagogiques du *Banquet*, dans une autre perspective, voir aussi Wellman (1969), surtout pp. 146–148.

[14] Voir Lasserre (1946); Lesky (1976); Brisson (1981); Rudhardt (1986), (1998); *LIMC*, III, pp. 925–1049; Pirenne-Delforge (1989), (1998); Calame (1996).

[15] Voir Lasserre (1946), pp. 67–69; Pirenne-Delforge (1989), p. 231.

[16] Sur le culte de Thespies, voir Pirenne-Delforge (1998), pp. 13–21, qui estime qu'il n'était pas, à l'origine, indépendant de celui d'Aphrodite.

de l'amour ont chez Platon. Les exercices du gymnase et la beauté du corps masculin sont plus d'une fois évoqués dans ce contexte dans le *Banquet* où la prééminence des relations entre les hommes par rapport aux autres formes de comportement sexuel, corrélative d'une idéologie et d'une pratique sociale dont le mythe d'Aristophane fournit l'étiologie, n'est d'ailleurs contestée par aucun des six éloges du dieu. Toutefois, cette image traditionnelle d'Éros que composent son culte dans les gymnases et la poésie érotique ne justifie qu'un certain fragment de son portrait complexe et multiforme dressé dans le *Banquet*. Même si on laisse de côté la présence des traditions orphiques dans le récit d'Aristophane, une partie importante de ses traits n'est pas compréhensible à partir de sa physionomie traditionnelle : l'Éros double (Pausanias, Éryximaque), son universalité (Éryximaque, Agathon) et sa toute-puissance (Agathon), son caractère d'intermédiaire et son statut de *daimōn* (Diotime).

Des antécédents de ce portrait se retrouvent dans la tragédie[17]. Le premier hymne à Éros dans la tradition grecque est attesté chez Sophocle, dans *Antigone* (781–800). Sujet d'une vénération religieuse absente de la tradition lyrique, Éros y apparaît comme un dieu souverain et omnipotent, s'abattant sur toutes choses, parcourant les mers et les demeures humaines et imposant son pouvoir à la fois aux dieux et aux hommes. Chez Euripide, on trouve pour la première fois le thème du double Éros, qui distingue dans la nature du dieu un aspect nébuleux et malin qui entraîne au malheur et un aspect bénéfique qui conduit à l'ἀρετή (*Iphigénie à Aulis*, 543–551). L'idée est reprise dans *Médée* (627–641) et *Hippolyte* (525–533).

Dieu « abstrait », avec une mythologie et un culte plutôt inconsistants, auquel on attribuait de surcroît des effets contradictoires, Éros n'a pas manqué de soulever des questions sur sa divinité. Gorgias pose frontalement le problème dans l'*Éloge d'Hélène* (§ 19) en relation avec la question de la responsabilité d'Hélène: qu'Éros soit un dieu ou un égarement de l'âme, Hélène elle-même n'en est pas coupable et ne doit pas être tenue pour responsable. « Si Éros est un dieu, détenteur de la force divine, comment le plus faible aurait-il la force de le repousser et de s'en défendre ? Et s'il est chose humaine et ignorance de l'âme, il ne doit pas être condamné comme étant une faute, mais apprécié par la loi comme un méfait de la Fortune »[18]. On songe à Médée qu'Euripide présente en

[17] Sur la figure d'Éros dans la tragédie, voir surtout Lasserre (1946), pp. 70–80.

[18] Gorgias, fr. 11.120–124 DK (trad. Dumont) : ὃς εἰ μὲν θεὸς ⟨ὢν ἔχει⟩ θεῶν θείαν δύναμιν, πῶς ἂν ὁ ἥσσων εἴη τοῦτον ἀπώσασθαι καὶ ἀμύνασθαι δυνατός; εἰ δ' ἐστὶν

proie aux ἀλάστορες et à son propre θυμός qui l'emporte sur sa βούλησις. Les dieux, affirme résolument Euripide, ne sauraient pourtant être méchants (*Iphigénie en Tauride*, 391). L'aporie de la divinité d'Éros est posée, et Platon en fera état, quelques décennies plus tard, dans le *Banquet* et le *Phèdre*, où l'on dit que si « Éros est un dieu ou quelque chose de divin, il ne saurait être quelque chose de mauvais » (*Phèdre* 242 e). L'idée d'un Éros démonique, demi-divin, demi-humain, est dans l'air et avant que Platon ne l'introduise dans le discours de Diotime, Euripide pose explicitement la question : « Qu'est-ce que dieu ? Qu'est-ce qui n'est point dieu ? Qu'y a-t-il entre ces deux termes (τὸ μέσον) ? » (ὅτι θεὸς ἢ μὴ θεὸς ἢ τὸ μέσον, *Hélène*, 1137).

Mais l'Éros–intermédiaire du *Banquet* est loin d'être un simple écho des débats sur la divinité d'Éros engagés à la fin du Ve siècle, car la notion platonicienne de μεταξύ dépasse largement le cadre du discours sur Éros. L'admirable monographie que Joseph Souilhé a consacrée à cette notion nous dispense d'en faire une analyse détaillée[19]. Produit des théories mathématiques et physiques fondées sur les notions de μέσος, μέτρον, μεταξύ et μίξις qui recoupent la tradition éthico-religieuse de la poésie ancienne (μηδὲν ἄγαν), la notion philosophique de μεταξύ est appliquée par Platon à une grande variété de domaines : psychologie (δόξα, θυμός et ἔρως sont des intermédiaires), éthique (le βίος μικτός dans le *Philèbe*), politique (l'aristocratie comme μεταξύ entre monarchie et démocratie), cosmologie (la chaîne d'intermédiaires du *Timée*), métaphysique (κοινωνία τῶν γενῶν du *Sophiste*).

La théorie de l'Éros–μεταξύ, anoncée par les idées formulées sur la divinité d'Éros dans le creuset intellectuel que l'œuvre des sophistes et la tragédie représentent à Athènes dans la seconde moitié du Ve siècle, représente, chez Platon, une partie d'une doctrine des intermédiaires, complexe et rigoureuse, qui structure tous les niveaux du réél. Tout se passe en effet comme si, au moment où la réflexion sur la nature et les

---

ἀνθρώπινον νόσημα καὶ ψυχῆς ἀγνόημα, οὐχ ὡς ἁμάρτημα μεμπτέον ἀλλ' ὡς ἀτύχημα νομιστέον ; cf. Euripide, fr. 269 : Ἔρωτα δ' ὅστις μὴ θεὸν κρίνει μέγαν καὶ τῶν ἁπάντων δαιμόνων ὑπέρτατον, ἢ σκαιός ἐστιν ἢ καλῶν ἄπειρος ὢν οὐκ οἶδε τὸν μέγιστον ἀνθρώποις θεόν.

[19] Souilhé (1919). La première partie de l'ouvrage (pp. 9–72) est divisée en deux chapitres traitant de la « formation de l'idée d'intermédiaire avant Platon » et de la « nature et [des] caractères de la notion d'intermédiaire dans les Dialogues ». La formation de l'idée platonicienne de μεταξύ est tracée à partir d'un ensemble de témoignages littéraires, scientifiques et philosophiques. La seconde partie de l'ouvrage (pp. 75–242) traite des « applications philosophiques de la notion d'intermédiaire » chez Platon : psychologiques, éthiques, politiques, cosmologiques et métaphysiques.

fonctions d'Éros se dirigeait, avec l'école de Gorgias et avec Euripide, vers la conception d'un Éros double, situé à mi-chemin entre les dieux et les hommes, elle a été spontanément distillée par Platon dans le moule de la théorie des intermédiaires élaborée aux VIe–Ve siècles de manière conjointe par la réflexion mathématique et philosophique.

## *Le* daimōn *comme μεταξύ*

Marcel Detienne a attribué la doctrine du daimōn–μεταξύ au pythagorisme ancien[20]. Son analyse se situe dans la continuité des travaux d'Armand Delatte et de Pierre Boyancé qui ont souligné l'importance de l'apport pythagoricien à la philosophie de Platon sans négliger le domaine de la démonologie. La difficulté méthodologique principale avec laquelle se confronte cette démarche réside dans le caractère tardif des sources concernant le pythagorisme ancien, le plus souvent attachées, directement ou indirectement, à la tradition platonicienne. Il devient dès lors difficile de séparer dans ces témoignages, parfois désespérément sommaires, la source pythagoricienne de sa lecture platonicienne.

En ce qui concerne la théorie du *daimōn*–intermédiaire, l'argumentation de M. Detienne repose essentiellement sur un fragment du Περὶ τῶν Πυθαγορείων d'Aristote rapporté par Jamblique[21]. Ce fragment a été mis en relation avec d'autres témoignages attribuant à Pythagore la qualité de *daimōn* dont les plus importants sont encore le Περὶ τῶν Πυθαγορείων d'Aristote et les lettres apocryphes d'Apollonius de Tyane[22]. Vu la qualité des sources, les conclusions que l'on peut en tirer sont évidemment discutables. Il est en effet impossible de déduire avec certitude le caractère pré-platonicien d'une doctrine sur la base d'un témoignage post-platonicien et, fort probablement, influencé par le platonisme. Si l'existence, déjà à une époque ancienne, d'une croyance relative à la divinisation post-mortem de Pythagore semble plausible, les éléments permettant d'affirmer que son statut d'intermédiaire a été, explicitement et exclusivement, associé dans le pythagorisme ancien à sa qualité de *daimōn* sont faibles.

---

[20] Detienne (1963), pp. 135–137. Ses conclusions ont été adoptées par Jensen (1966), pp. 77–79.

[21] Jamblique, *Vie de Pythagore*, 31 [= Aristote, fr. 192] : τοῦ λογικοῦ ζῴου τὸ μέν ἐστι θεός, τὸ δὲ ἄνθρωπος, τὸ δὲ οἷον Πυθαγόρας.

[22] Ibid. 30 et 31 ; [Apollonius de Tyane], *Epistulae*, 50. Ces fragments sont réunis par Detienne (1963), Appendice 34, 35, 37.

Que la qualité de μεταξύ convienne à la notion de *daimōn*, cela ressort notamment de la tradition littéraire où les *daimones* apparaissent comme des êtres inférieurs aux dieux et supérieurs aux hommes. Hésiode a été sans aucun doute un repère important, mais il faut également prendre en compte, d'une part, les traditions relatives à la divinisation ou à la « démonisation » posthume des hommes exceptionnels[23], et, d'autre part, la notion religieuse du *daimōn* πρόπολος, « assistant » des dieux et de leurs sanctuaires. L'exemple de Phaéton, le « *daimōn* divin » dont Aphrodite a fait son νηοπόλος est le plus connu[24], mais cette représentation n'est pas du tout isolée dans la littérature ancienne[25]. Il y a aussi les traditions qui font des Corybantes les πρόπολοι de Rhéa[26], et d'Akratos le *daimōn* de Dionysos[27]. On peut ajouter les *daimones* « qui font cortège aux dieux »[28] et le *daimōn* de « l'escorte de Zeus Xénios »[29]. Les Courètes, assimilés aux Silènes et aux Satyres, sont aussi des *daimones* ou des πρόπολοι des dieux[30]. La définition du *Banquet* a été anticipée avant tout par ces traditions qui présentent les *daimones* comme des assistants et des serviteurs des dieux, comme des divinités de second rang.

### *La religion dans les limites de la raison*

La doctrine du *daimōn* Éros préserve le caractère divin d'Éros sans pourtant lui attribuer la qualité de θεός. Éros ne peut pas être un dieu en raison de l'état d'indigence dont il est marqué à la fois par sa nature (il est « désir de ces choses qui lui manquent ») et par son origine (il est le fils de l'Expédient et de la Pauvreté). Un dieu dépourvu de bonnes et de belles choses ne saurait être un vrai dieu, mais quelque chose d'intermédiaire, un *daimōn*. La question a un enjeu polémique : dans la tradition littéraire relative à la figure d'Éros, Éros apparaît comme un désir invincible, côtoyant la folie – dans le *Phèdre*, l'amour est une espèce de μανία –, qui subjugue l'être sur lequel il s'abat en lui causant nombre de malheurs[31]. Ce que rejette Diotime, c'est précisément ce caractère

---

[23] Voir *supra*, p. 32–33.
[24] Voir *supra*, p. 32.
[25] Cf. Théognis, *Élégies* 350 ; Euripide, *Hécube*, 164 ; Aristophane, *Guêpes*, 525, *Paix*, 300, etc.
[26] Strabon X, 3, 19.
[27] Pausanias I, 2, 5.
[28] Platon, *Lois* VIII, 848 d : τῶν ἑπομένων θεοῖς δαιμόνων ; cf. *Phèdre* 246 e.
[29] Platon, *Lois* V, 730 a : δαίμων και θεὸς τῷ ξενίω συνεπόμενοι Διί.
[30] Strabon X, 3, 7 ; Plutarque, *Consolatio ad Apollonium*, 115 C.
[31] Euripide, *Hippolyte*, 527 : Ἔρως Ἔρως … μή μοί ποτε σὺν κακῶι φανείης.

mauvais et funeste d'Éros, corrélatif de son état de privation. Platon ne cesse de le répéter : la piété ne peut pas admettre que les dieux soient méchants ni qu'ils soient responsables du mal (*Phèdre* 247 a, *République* II, 379 b–c, 380 b, X, 617 e, *Théétète* 176 a, *Timée* 42 d, etc.). L'Éros mystagogue et philosophe de Diotime n'est sans doute pas méchant, mais il est un désir, une ἐπιθυμία (202 d, 205 d), un élan qui peut se diriger vers de bonnes ou vers de mauvaises choses. L'Éros de Diotime, c'est la bonne ἐπιθυμία, l'ὀρθὸς ἔρως de la *République* (III, 403 a), le seul auquel Platon consent à accorder une origine divine et une finalité spirituelle. Mais, de par sa nature, le désir amoureux est corruptible (on peut dire également qu'il est le seul désir éthiquement récupérable), car il y a également un amour bas et mauvais, l'Éros vulgaire de Pausanias, l'amour immodéré et instable d'Éryximaque ou bien l'ἔρως τύραννος de la *République* (IX, 573 d). Ce dernier n'est, pour Platon, ni dieu, ni *daimōn*, mais un désir dénaturé. Par contre, l'autre amour, l'ὀρθὸς ἔρως, ne saurait être un dieu parce que sa nature est altérable, parce que le désir peut être, par principe, dévié de son but constitutif de manière illégitime et abusive. Ce n'est pas une faute, car il ne s'agit en fin de compte que d'une possibilité, d'une erreur potentielle, mais c'est pourtant une privation, un manque. C'est pour cette raison qu'Éros est, pour Diotime, non pas un dieu, mais quelque chose d'inférieur, un *daimōn*.

En choisissant la qualité de *daimōn* pour désigner Éros, Platon vise un double objectif. D'une part, il défend une conception philosophique du divin, que Xénophane ou Euripide, par exemple, avaient déjà exprimée d'une manière moins systématique, une conception qui représente une critique des traditions religieuses qui présentent des dieux censés accomplir des actions réprouvables, indignes de leur nature. La théorie de l'Éros–*daimōn* recoupe ainsi la critique philosophique de la mythologie. D'autre part, la théorie de l'Éros–*daimōn* est une critique de la démonologie. Les *daimones* mauvais font partie des représentations religieuses de la Grèce ancienne, une longue tradition qui va d'Homère aux Tragiques attribuant aux *daimones* le pouvoir d'égarer les esprits des mortels[32]. Euripide déjà s'était insurgé contre la croyance selon laquelle une divinité (les Érinyes) pourrait être à l'origine des crimes dont elle était

Éros est assimilé à un *daimōn* chez Alcman, fr. 116, comme l'a signalé Lasserre (1946), p. 31 n. 2.

[32] Voir *supra*, pp. 19 et 27–29. Sur les croyances populaires relatives aux *daimones* mauvais en Grèce ancienne, voir Herter (1975).

créditée et Platon reprend cette critique en multipliant les arguments[33]. Si Éros est un *daimōn* et, d'autre part, s'il n'est aucunement méchant – tout mauvais usage du désir amoureux étant relégué à la seule responsabilité de l'homme –, cela signifie que les *daimones* ne sont pas méchants et qu'on leur attribue indûment de mauvaises actions qu'ils ne sauraient commettre.

En faisant d'Éros un *daimōn*, Platon préserve, d'une part, l'incorruptibilité et la philanthropie des dieux et, d'autre part, montre l'infondé de la croyance en l'existence des *daimones* mauvais. Par une seule formule, il atteint ainsi deux objectifs : il écarte de la sphère du ϑεός la notion dangereuse de « désir » et il réfute l'idée impie des *daimones* mauvais. Il s'agit évidemment d'une critique philosophique de la religion qui s'inscrit dans les débats contemporains sur la question de la responsabilité individuelle[34]. C'est l'homme et non pas Éros qui est responsable des méfaits de l'amour ; c'est à l'homme que l'on doit attribuer les crimes et les autres impiétés que la croyance commune assigne injustement aux *daimones*.

Cet arrière-fond religieux de la théorie d'Éros–*daimōn* circonscrit bien l'univers traditionnel dans lequel Platon situe, dans le discours de Diotime, le pouvoir que cette figure intermédiaire entre les hommes et les dieux est censé exercer : « de lui procède tout l'art divinatoire, l'art des prêtres en ce qui concerne les sacrifices, les initiations, les incantations, tout ce qui est divination et magie » (202 e). On peut remarquer avec Fritz Graf que « Platon rassemble manifestement dans cette énumération tous les rites permettant le passage entre notre monde et celui des dieux, sans tenir compte de la manière dont la société les considérait »[35]. En effet, cet inventaire des bienfaits accordés par le *daimōn* Éros, qui réunit toutes les formes de la religion traditionnelle, a de quoi étonner le lecteur de Platon, la plupart de leurs protagonistes étant chassés de sa cité idéale par des sanctions sévères. Dans la *République* (I, 364 b–365 a), Platon condamne d'une manière très nette les pratiques d'une catégorie de personnages désignés comme ἀγύρται, « prêtres mendiants » et μάντεις, « devins », qui frappent à la porte des riches et les persuadent qu'ils ont obtenu des dieux, par des ϑυσίαι et des ἐπῳδαι, le pouvoir de les guérir – moyennant une τελετή – d'une injustice qu'eux-mêmes

33 Platon, *République* II, 382 e, III, 391 e ; *Lois* IV, 713 d, V, 732 c, X, 906 a.
34 Voir Gernet (1917), pp. 303–348.
35 Graf (1994), p. 35.

ou leurs ancêtres auraient commise[36]. Au livre XI des *Lois* (932 a–d), il y a une législation spéciale destinée à sanctionner toute une série des « procédés magiques » (γοητεύειν) qui reposent sur la prétention de pouvoir, par une persuasion efficiente (πείθειν), s'en prendre aux âmes. Il s'agit des sortilèges (μαγγανείαι), des incantations (ἐπῳδαι), des ligatures (καταδέσεις), des évocations (ἐπαγωγαι), etc. Une bonne partie de la terminologie évoquée dans le *Banquet* se retrouve ainsi dans les dialogues tardifs dans un contexte renversé, où les mêmes notions qui désignent dans le *Banquet* des bienfaits accordés par les dieux, par l'intermédiaire du *daimōn* Éros, sont négativement connotées et renvoient à des procédés pseudo-religieux déviants et subversifs sous le rapport éthique et social.

Il convient de faire sur ce point deux observations. En premier lieu, il faut dire que la condamnation de ces pratiques par Platon, toute vigoureuse qu'elle soit, n'est pourtant ni universelle ni sans recours. Elle n'est pas universelle car elle ne concerne que des procédés exercés en dehors du cadre institutionnel de la religion officielle. Les agents en sont des gens « qui viennent à la porte des riches », donc qui exercent leur savoir à titre privé, sans relation avec les cultes reconnus et accrédités par la cité. « Ils mettent en avant quantité de livres de Musée et d'Orphée » (*République* II, 364 e), peut-être une allusion à des confréries orphiques du type décrit par Théophraste (*Caractères*, XVI). Ces μάντεις ne sont pas attachés à un certain oracle et les θυσίαι et les τελεταί qu'ils prétendent exercer, « moyennant une petite rétribution », au profit des citoyens, ne sont pas du nombre de ceux pratiqués selon un calendrier précis auprès des sanctuaires officiels. Il faut donc distinguer dans l'appréciation platonicienne des pratiques religieuses athéniennes – elle n'est d'ailleurs pas seulement platonicienne – entre les θυσίαι et les τελεταί légitimes et celles « illégales », exercées en privé, sans l'autorisation de la cité.

La condamnation de ces pratiques n'est pas sans recours, car même les procédés dont on ne saurait trouver de correspondant licite dans l'univers de la religion de la cité, comme par exemple la γοητεία, sont appréhendés par Platon sous un double aspect : l'un pernicieux et condamnable et l'autre bénéfique et recommandable. Socrate est désigné en effet comme γόης non seulement dans le *Banquet* (par Alcibiade), mais aussi par Ménon qui lui reproche « de l'enchanter, de le droguer, et de l'avoir totalement ensorcelé » (*Ménon* 80 a 2–3), en ajoutant également

[36] Cf. Platon, *Lois*, XI, 908 d, où les μάντεις sont associé aux tyrans et aux sophistes. Sur les ἀγύρται et les γόηται, voir Rudhardt (1958), p. 177.

que Socrate a bien fait de s'installer à Athènes, car partout ailleurs il aurait risqué d'être arrêté et accusé comme « sorcier » (80 b 6–7)[37]. La maïeutique de Socrate est comparée à une ἐπῳδή (*Charmides* 157 a)[38].

La question de la « magie » du discours socratique est indissociable de celle du caractère « magique » d'Éros. La γοητεία socratique repose sur une forme bénigne de « persuasion » qui caractérise aussi l'Éros philosophique de Diotime, et qui comporte en même temps un aspect pervers et nuisible illustré dans les pratiques magiques courantes – que les dieux ne se laissent pas persuader de servir le caprice humain, Platon l'affirme résolument dans *Euthyphron* 13 d –, mais aussi dans la figure platonicienne du sophiste, producteur d'illusions et de beaux discours, enchanteurs et inconsistants (*Sophiste* 233 a–236 e). Le sophiste, comme le philosophe, est un « sorcier », mais un « sorcier » qui fait un mauvais usage de la « magie » de la parole[39]. À son antipode, se situe le philosophe dont Socrate constitue le modèle, le « bon sorcier », qui emploie une persuasion véritable et produit des discours vrais[40].

Dans le portrait de Socrate dressé par Alcibiade « magie » du discours et « magie » de l'amour se confondent (219 e), mais ce n'est que parce que d'une manière générale le philosophe véritable est un δαιμόνιος ἀνήρ et un ἐρωτικός à la fois. Pierre Hadot a bien mis en évidence cette relation établie par Platon entre l'idée d'une « magie » véritable et la notion d'« éros »[41], mais avant Platon déjà, toute une tradition poétique (*Il.* III, 442, *Od.* XVIII, 212, etc.) évoquait l'enchantement et l'ensorcellement provoqués par Éros et associait souvent charme érotique et charme du discours poétique[42]. On ne s'étonnera pas dès lors de ce qu'Éros préside, en tant que personnification du désir amoureux et de l'aspiration philosophique, à tout ce qui relève de la γοητεία (amour, poésie, phi-

---

[37] Cf. Platon, *République* X, 598 d, *Sophiste* 235 a, *Politique* 291 c. Graf (1994), p. 35 explique l'affirmation de Ménon par le fait qu'Athènes, à la différence d'autres villes helléniques, n'a pas connu une législation sévère contre la magie, comme témoigne le nombre de *defixiones* et de figurines d'envoûtement athéniennes datant de cette époque.

[38] L'ἐπῳδή a également une fonction pédagogique et curative, associée à celle du mythe (*Lois* II, 659 e, X, 887 c–d ; *Phédon*, 77d–78a, 114 d) ; voir Brisson (1982), pp. 95–102.

[39] Voir Belfiore (1980) ; Motte (2000), surtout pp. 280–289.

[40] Platon, *Banquet*, 215 b–e : καὶ φημὶ αὖ ἐοικέναι αὐτὸν τῷ σατύρῳ τῷ Μαρσύᾳ [...] πολύ γε θαυμασιώτερος ἐκείνου. ὁ μέν γε δι' ὀργάνων ἐκήλει τοὺς ἀνθρώπους [...] σὺ δ' ἐκείνου τοσοῦτον μόνον διαφέρεις, ὅτι ἄνευ ὀργάνων ψιλοῖς λόγοις ταὐτὸν τοῦτο ποιεῖς [...] ὅταν γὰρ ἀκούω, πολύ μοι μᾶλλον ἢ τῶν κορυβαντιώντων ἥ τε καρδία πηδᾷ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου.

[41] Hadot (1982).

[42] Voir Lasserre (1946), pp. 29–35 ; Pérez (2000).

losophie) ; en tant que « mystagogue », il gouverne également les τελεταί, les θυσίαι et la μαντεία. Les deux fonctions sont liées, car l'amour est, chez Platon, à côté de l'initiation, de la divination et de la poésie, une des quatre formes de la μανία, la « folie divine » (*Phèdre* 265 b). Les quatre formes ne sont pas équivalentes, et si les initiations, la poésie et la divination sont subordonnées à Éros dans le discours de Diotime, c'est parce que la classification du *Phèdre* les distribue plus ou moins explicitement selon une hiérarchie qui place la μανία ἐρωτική en position de prééminence par rapport aux trois autres formes, en raison notamment du fait que ces dernières impliquent, à la différence de l'amour, l'usage d'un savoir technique[43] ; usage inégal à son tour, car le savoir sacerdotal qu'engagent les initiations et la divination est supérieur à celui imitatif de la poésie. Par contre, par la μανία ἐρωτική, l'âme est capable d'atteindre les réalités intelligibles de façon immédiate, sans avoir recours à la médiation d'une τέχνη particulière et aux compétences d'un professionnel.

Il faut encore remarquer que le texte du *Banquet* ne recoupe pas parfaitement la classification du *Phèdre*. Si Éros est censé gouverner la τελετή, la μαντεία et la γοητεία, c'est non seulement parce que la forme de μανία qu'il implique est structurellement supérieure aux autres, mais aussi parce que la définition qu'en donne Diotime exclut de sa sphère tout l'équivoque qu'implique la nature corruptible du désir humain. L'amour, comme l'initiation, la divination et la poésie, comporte une ambiguïté essentielle liée aux dénaturations inhérentes que les quatre formes de « folie » sont susceptibles de comporter. Il existe ainsi un ἔρως τύραννος tout comme il y a des τελεταί « illégales » et des μάντεις mauvais, ou bien une poésie mensongère et dangereuse pour l'éducation que Platon bannit de la cité. Toutefois, l'Éros philosophique et mystagogue de Diotime ne couvre pas la sphère de l'ἔρως τύραννος que Platon relègue, dans le *Banquet*, au niveau exclusif du monde sensible ; autrement dit, entre les deux Éros, il existe dans le *Banquet* non pas une différence qualitative, liée à l'usage que l'on en fait, mais une différence de nature, liée à leur origine : le premier est une divinité, voire un *daimōn*, l'autre est un simple désir, un mouvement de l'âme. Cela signifie que si le *daimōn* Éros préside l'initiation, la divination et la poésie, c'est essentiellement non pas parce qu'il leur est structurellement supérieur, mais parce que, à la différence d'elles, il est incorruptible et inaltérable. De ce fait, il est capable de les

[43] Comme l'explique Brisson (1974).

gouverner, c'est-à-dire de les maintenir dirigées vers leur but naturel et de les préserver ainsi de la perversion dont elles peuvent être affectées et dont lui seul, par définition, est exempt.

On comprend dès lors qu'en attribuant à Éros la qualité de *daimōn*, Platon non seulement préserva l'immuabilité et la perfection des dieux, mais aussi et surtout il écarta de la sphère du divin les ambiguïtés et le flottement inhérents à toute passion humaine. On comprend encore que, ce faisant, Platon poursuivit également un objectif parallèle : plier les formes de la religion traditionnelle à l'autorité d'une entité régulatrice qui ne représente autre chose que l'illustration idéale de la philosophie personnifiée par la figure de Socrate ; une rationalisation discrète de la religion et une apologie de la philosophie comme pratique éducative totale, englobant à la fois intégration sociale, perfectionnement éthique et accomplissement intellectuel.

## *Daimones* gardiens

Sous la figure polymorphe du *daimōn* gardien, nous regroupons, pour des raisons qui ressortiront au long de cette analyse, une série de figures distinctes intervenant dans des contextes différents et articulées à des questions philosophiques spécifiques : le signe démonique (δαιμόνιον σημεῖον) de Socrate ; le *daimōn* personnel que l'âme choisit avant de redescendre dans le monde d'ici-bas (*République* X, 617 e, 620 d–e) ; les *daimones* gardiens (Hésiode, *Tr.* 121–123) que Platon évoque dans le *Cratyle* (397 e–398 a), le *Politique* (271 c–274 d) et le IVᵉ livre des *Lois* (713 d–e); le *daimōn* assimilé à la partie divine de l'âme, le νοῦς, qui joue un rôle important dans la cosmologie et la psychologie du *Timée* (90 a–c).

### *Le δαιμόνιον σημεῖον de Socrate*

Le motif du « signe démonique » (δαιμόνιον σημεῖον) de Socrate revient constamment dans les dialogues de Platon[44], et fait l'objet d'un long développement dans le dialogue apocryphe *Théagès* (128 d *sqq.*), rédigé le plus probablement vers 360–330 av. J.-C.[45]. Le δαιμόνιον σημεῖον est,

[44] Voici les passages du corpus platonicien où mention en est faite : *Apologie* 31 c–e, 40 a–c, *Euthyphron* 3 b, *Euthydème* 272 e, *Phèdre* 242 b–c, *République* VI, 496 c, *Théétète* 151 a, *Alcibiade* 103 a–b et 105 d–e. Pour la littérature scientifique sur le signe démonique dans les dialogues de Platon, voir *supra*, p. 7 n. 18.

[45] Ce développement a été analysé systématiquement dans Joyal (2000), pp. 72–103. Pour la datation du *Théagès*, voir ibid., pp. 135–147.

au sens propre du terme, un « signe », un « avertissement » que Socrate est censé percevoir et qui le détermine – il est un αἴτιον (*Apol.* 31 c) – à renoncer à une décision ou à une action qu'il est en train d'accomplir ou qu'il envisage pour l'avenir immédiat, sans jamais le stimuler à entreprendre quelque chose. Il s'agit donc d'un élément inhibiteur, d'un empêchement mystérieux (θαυμάσιόν τι γέγονεν, *Apol.* 40 a), mais « habituel » (τὸ εἰωθὸς σημεῖον, *Euthyd.* 272 e, *Apol.* 40 c), qui se produit de manière fréquente (*Phèdre* 242 b ; cf. *Apol.* 40 a), et dont Socrate parle couramment à ses proches (*Apol.* 31 c). Il est décrit parfois comme « une sorte de voix » (φωνή τις, *Apol.* 31 d, *Phèdre* 242 c), est passagèrement présenté comme étant de nature divinatoire (ἡ … εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἡ τοῦ δαιμονίου, *Apol.* 40 a), et est associé à la divinité d'une manière qui permet de supposer qu'il est envoyé par un θεός (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον, *Apol.* 40 b ; il est qualifié de θεῖον, 31 c), qui peut être Apollon (cf. *Apol.* 23 a–c)[46]. Dans ces passages, Platon semble distinguer les mots δαιμόνιον et θεῖον (et, corrélativement, δαίμων et θεός) de manière moins nette que dans le *Banquet*, en se faisant ainsi l'écho de la confusion entre les deux notions dont témoigne la tradition littéraire et religieuse[47].

Il convient de préciser dès le début que Platon ne parle jamais dans ces contextes d'un *daimōn* et qu'il n'établit pas une relation explicite entre le signe démonique et les autres figures démoniques présentes dans les dialogues. Ce rapprochement sera fait par l'exégèse ultérieure[48], mais il faut dire en même temps qu'il n'était pas totalement illégitime, car Socrate rapporte, sans la contester, l'opinion des Athéniens selon laquelle il croyait aux *daimones* avec une référence directe à son signe démonique (*Apologie* 31 b). À côté de cette équivoque entretenue par Socrate/Platon lui-même, il y a aussi une ambiguïté linguistique qui a pu prêter à des confusions : le signe démonique est parfois désigné par l'expression τὸ δαιμόνιον (*Apologie* 40 a, *Euthydème* 272 e, *Euthyphron* 3 b, *Phèdre* 242 b, *Théétète* 151 a) qui peut être interprétée soit comme un substantif, soit comme un adjectif (en sous-entendant σημεῖον), c'est-à-dire comme une forme elliptique pour τὸ δαιμόνιον σημεῖον[49]. Adopter la première

---

[46] Sur Apollon comme source du signe démonique de Socrate, voir McPherran (1996), p. 185 n. 25, (2005), p. 16 n. 14 ; Joyal (2005), p. 109.

[47] Voir MacNaghten (1914), pp. 187–189 ; Brisson (2005), p. 4 ; Brancacci (2005), p. 148 et n. 17. Cf. *supra*, p. 15. Joyal (2000), pp. 86–89 cherche néanmoins à montrer que Platon ne confond jamais les deux notions.

[48] Il est déjà fait dans le *Théagès*, comme l'a démontré Joyal (2000), p. 75, 89–90, 97, 141–143.

[49] François (1957), pp. 287–288 et Dorion (2003), pp. 181–182 penchent pour la

interprétation revient à admettre que le signe démonique peut être (parfois) assimilé à la « divinité » ou au « divin », entendus dans le sens générique, indéterminé, que l'expression τὸ δαιμόνιον revêtait à l'époque de Platon[50]. Cela est bien sûr possible, mais peu probable. L'ambiguïté est en effet trop systématiquement entretenue pour ne pas penser qu'elle est délibérée. Mark Joyal a même suggéré que le soin de Platon d'éviter toute prise de position trop nette à l'égard de la source du signe démonique et surtout son refus d'en donner une interprétation strictement démonologique sont déterminés par l'intention de répondre à l'accusation lancée contre Socrate d'avoir introduit ἕτερα δαιμόνια καινά[51]. Cela expliquerait certains traits particuliers du signe démonique, comme son caractère inhibiteur et son unicité, qui dissocient clairement le signe dont Socrate bénéficie d'autres phénomènes divinatoires. La difficulté à laquelle se heurte, à notre avis, cette explication est qu'une stratégie exactement opposée a été utilisée aux mêmes fins par Xénophon. Pour contourner l'accusation d'impiété, Xénophon assimile en effet le signe démonique de Socrate à une pratique divinatoire ordinaire[52], en montrant que l'attitude de Socrate envers son signe démonique était tout à fait conforme aux usages de la cité et en rien différente de celle des autres hommes à l'égard des signes envoyés par les dieux[53]. Le δαιμόνιον est, de ce fait, chez Xénophon, beaucoup plus clairement substantivé que chez Platon ; il est un équivalent du θεῖον ou du θεός[54]. Le signe ne se contente pas d'indiquer à Socrate ce qu'il ne doit pas faire, mais il lui enjoint aussi ce qu'il doit

---

première solution, tandis que Vlastos (1994), p. 383, Joyal (2000), p. 70 et Brisson (2005), pp. 2–4 penchent pour la seconde. Hoffmann (1985/1986), p. 422 n. 16 explicite bien cette ambiguïté à propos d'*Apol.* 40 a. Ce passage controversé est analysé, dans les deux perspectives, par François (1957), p. 288, Joyal (2001), pp. 344–348, Dorion (2003), pp. 183–185, et Brisson (2005), p. 3.

[50] L'expression, formée sur le modèle de τὸ θεῖον, est attestée pour la première fois chez Euripide. Sur son usage dans la littérature grecque, voir François (1957), pp. 137–138, 150–151, 314–315, 343–344.

[51] Joyal (1997), pp. 53–54. Cf. Joyal (2000), p. 70, (2005), p. 101.

[52] Xénophon, *Mémorables* I, 1, 2–3 : διετεθρύλητο γὰρ ὡς φαίη Σωκράτης τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ σημαίνειν. ὅθεν δὴ καὶ μάλιστά μοι δοκοῦσιν αὐτὸν αἰτιάσασθαι καινὰ δαιμόνια εἰσφέρειν. ὁ δ' οὐδὲν καινότερον εἰσέφερε τῶν ἄλλων, ὅσοι μαντικὴν νομίζοντες οἰωνοῖς τε χρῶνται καὶ φήμαις καὶ συμβόλοις καὶ θυσίαις. Cf. ibid. I, 4, 15 ; IV, 3, 12 ; *Apol.* 13. L'auteur du *Théagès* opère lui aussi cette assimilation (128 d–129 d) ; voir Joyal (2000), p. 90, 128.

[53] Voir Hoffmann (1985/1986), p. 419, 427 ; Joyal (2000), pp. 67–71 ; Dorion (2003), pp. 170–180.

[54] Comme l'explique très bien L.-A. Dorion, dans Bandini, Dorion (2000), p. 50 [notes complémentaires] n. 8, et Dorion (2003), pp. 170–175. Mais voir déjà les analyses de

accomplir[55]. En outre, à la différence du Socrate platonicien, le Socrate de Xénophon met son δαιμόνιον au service de ses compagnons[56]. Si Xénophon a corrigé de cette manière la description platonicienne du signe démonique, il est évident que cette dernière n'était pas, à ses yeux, suffisament convaincante pour dissiper les soupçons sur l'impiété de Socrate. Dans ces conditions, il serait étrange d'admettre que Platon avait poursuivi le même but d'une manière si peu éloquente. Cela dit, si Platon avait l'intention de défendre Socrate contre l'accusation de rejet de la religion officielle, on peut admettre que faire précisément du signe démonique une des marques de la singularité de Socrate n'était pas la stratégie la plus accessible[57]. Une telle explication est pourtant possible, mais nous sommes tenté d'opter pour une autre solution, en prenant en considération, d'une part, la fonction philosophique assignée par Platon au thème du signe démonique de Socrate, et, d'autre part, le régime narratif des passages où il intervient.

Dans un nombre considérable de passages qui évoquent le signe démonique, son intervention est étroitement liée à la pratique de la philosophie et au choix du βίος philosophique[58]. D'abord, c'est ce signe démonique qui détourne Socrate de la vie politique, en l'empêchant d'adopter le mode de vie qui correspondait à l'idéal social de l'aristocratie athénienne (*Apol.* 31 c–d). Le σημεῖον démonique le dirige, de manière indirecte, vers le choix d'une vie philosophique qui définit son ἀτοπία dans le cadre de la vie sociale de la cité (ἴσως ἂν οὖν δόξειεν ἄτοπον εἶναι ..., *Apol.* 31 c ; cf. 31 b). Le signe démonique est encore associé au choix du βίος φιλοσοφικός dans *Rép.* VI, 496 c. Dans le cadre d'une énumération des conditions extérieures qui en favorisent l'adoption par le rejet des affaires politiques, le signe démonique est mentionné en dernière position comme

MacNaghten (1914), pp. 185–187 et de François (1957), pp. 222–228. L'auteur du *Théagès* procède, plus ou moins tacitement, de la même façon ; voir Joyal (2000), p. 72 (pour δαιμόνιον comme substantif), 73–77, 130.

[55] Xénophon, *Mémorables* I, 1, 2–5 ; I, 4, 15 ; IV, 3, 12.

[56] Ibid. I, 1, 14 ; *Apol.* 13. Ce trait se retrouve également dans le *Théagès* 128 d ; voir Joyal (2000), p. 73.

[57] La stratégie de Xénophon n'est pourtant pas elle non plus, comme L.-A. Dorion le souligne à juste titre, dépourvue de certaines maladresses : « d'une part il assimile le *daimonion* à une forme de pratique oraculaire ou divinatoire, mais, d'autre part, il ne présente aucun exemple d'intervention du *daimonion* qui nécessite un déchiffrement ou une interprétation de la part de Socrate », dans Bandini, Dorion (2000), p. 53 [notes complémentaires] n. 10.

[58] Ce fait a été bien mis en évidence par Hoffmann (1985/1986), pp. 423–426 et par Destrée (2005). Selon Destrée (2005), p. 72, « in all passages from Plato's dialogues, there is a link between the *daimonion* and philosophical activity ».

un cas particulier, qui mérite à peine d'être mentionné vu son champ très limité d'application : « Mon cas personnel – le signe démonique – ne mérite pas qu'on en parle ; parmi ceux qui m'ont précédé, il ne s'est produit que rarement, et peut-être même chez personne »[59]. La mention du signe démonique comme élément inhibiteur pour l'implication dans la vie politique s'inscrit parfaitement dans le cadre, dressé dans l'*Apologie*, de l'origine divine du choix de la vie philosophique. D'autre part, le signe démonique complète la définition du philosophe donnée dans le *Banquet* et le portrait de Socrate comme δαιμόνιος ἀνήρ[60].

Un autre aspect important de la relation entre le signe démonique et la pratique de la philosophie concerne le choix de Socrate d'accueillir sereinement sa mort. Il raconte à ceux des juges qui avaient voté pour lui comment cette voix, « qui m'avertissait si souvent, et qui dans les moindres occasions ne manquait jamais de me détourner de tout ce que j'allais entreprendre de mal »[61], ne s'était faite entendre ni avant, ni pendant qu'il parlait devant eux au tribunal, signe « que ce qui m'arrive est un bien et nous nous trompons tous, sans doute, si nous pensons que la mort soit un mal » (40 b). L'indice manifeste (μέγα τεκμήριον, *Apol.* 40 c) du bien fondé de sa conduite est précisément la non-manifestation de la voix démonique. Il est évident que le choix de Socrate doit avoir un fondement plus solide que cet argument *ex silentio*, puisqu'il est une conséquence naturelle et nécessaire de son mode de vie et de ses convictions philosophiques ; tout l'exercice de la philosophie consiste d'ailleurs dans une μελέτη θανάτου (e.g. *Phédon* 80 e–81 a). De manière plus générale, on peut observer que les interventions du signe sont en soi neutres et que c'est l'interprétation rationnelle qu'en donne Socrate qui permet de considérer qu'elles l'empêchent de prendre telle ou telle décision[62]. Dans ce cas, cette rationalisation est d'autant plus évidente que le signe *n'intervient pas*, mais c'est Socrate qui suppose que son absence devrait avoir une signification. Mais de quel type de rationnalité s'agit-

[59] Platon, *République* VI, 496 c 3–5 (trad. Léroux).

[60] Voir Hoffmann (1985/1986), pp. 426–427 ; Destrée (2005), pp. 76–77.

[61] Platon, *Apologie* 40 a (trad. Brisson).

[62] Brisson (2005), p. 6 souligne cet aspect. Cf. McPherran (1996), pp. 187–189, (2005), p. 29. Joyal (1997), p. 46 remarque pourtant que Socrate est censé avoir perçu le signe démonique dès son enfance (ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, *Apol.* 31 d), ce qui rend problématique l'idée d'une interprétation rationnelle. Vlastos (1994), pp. 386–389 répartit les interventions du signe en deux catégories : celles où « Socrate a des raisons indépendantes pour accepter ce que la voix lui dit de faire ou de croire » (*Apol.* 31 c–e, 40 a–c, etc.) et celles où « Socrate a un 'flash' – une forte intuition – lui indiquant que telle croyance ou telle action est correcte sans être capable d'exprimer sur le moment les raisons qu'il a de

il ? Il semble en effet qu'il faille opérer dans ce contexte une distinction essentielle entre « raisonnable » et « démontrable » : la décision de Socrate d'accepter la mort comme un bien est raisonnable, puisqu'elle est fondée sur une option intellectuelle mise en pratique depuis longtemps. Elle n'est pas pour autant démontrable ; Socrate n'est pas capable, ni dans l'*Apologie*, ni dans le *Phédon*, de persuader ses interlocuteurs par des arguments rationnels irréfutables que la mort n'est pas un mal et que l'âme est immortelle[63]. Pour persuader ses compagnons d'une vérité métaphysique indémontrable, le moyen dont Socrate se sert de manière habituelle est le « mythe », au sens platonicien du mot.

Sans aborder ici le problème complexe du statut et de la fonction des mythes platoniciens[64], on peut affirmer, sans trop hésiter, ceci : la mythologie chez Platon a le statut d'un discours vraisemblable qui, sans toucher les formes intelligibles, qui sont l'objet de l'ἐπιστήμη, porte sur un domaine particulier du monde sensible, celui des événements situés au-delà du temps et de l'espace dont on peut avoir l'expérience ; sa fonction est d'assurer, par l'intermédiaire de ces « nobles mensonges » que sont les mythes, la concorde entre les espèces rationnelle et irrationnelle de l'âme et entre les classes correspondantes de la société (les philosophes et les gardiens), et de justifier ainsi la prééminence de la première sur la seconde, sans quoi le bon fonctionnement de l'âme et de la cité ne saurait être possible. Cette prééminence de l'intelligible sur le sensible est naturelle et n'est pas fondée sur le discours mythique ; le mythe platonicien ne fonde *stricto sensu* rien, il ne fait qu'alimenter et stimuler, dans la partie irrationnelle de l'âme (et du corps social), une conviction sur le bien fondé des décisions rationnelles que la raison (et le philosophe), par le seul exercice de sa fonction, ne peut pas fournir.

La fonction du signe démonique dans les moments précédant la mort de Socrate (*Apol.* 40 a–c) correspond *mutatis mutandis* à celle des mythes platoniciens dont le thème est la destinée de l'âme après la mort (*Gorgias* 523 a–527 a, *Phédon* 107 d–114 c, *République* 614 b–621 b, *Phèdre* 248 e–249 b). Le récit est destiné de manière exclusive à un groupe de personnes

---

le croire » (*Théétète* 151 c, *Phèdre* 242 b–c, etc.). Cette distinction est seulement en partie justifiée, car les raisons intrinsèques des décisions de Socrate se dévoilent toujours, plus tôt ou plus tard.

[63] Les révélations sur la nature de l'Éros dont Diotime fait part à Socrate sont également indémontrables ; Socrate est « persuadé » (πείθειν, 212 b) par Diotime. Voir sur ce point Warner (1992), pp. 158–159, 175.

[64] Voir notamment Brisson (1982), (1996), pp. 27–44. On peut se reporter aussi à Frutiger (1930) ; Hirsch (1971) ; Mattéi (2002) ; Pradeau (2004).

(les juges ayant voté en faveur de Socrate) qui, sans être philosophes, ont toutefois une δόξα ὀρθή, avec l'intention de les persuader d'une vérité qu'ils ne sont pas en mesure de produire ou d'assumer par le seul exercice de leur raison. C'est exactement la situation des gardiens de la *République* auxquels les mythes sont destinés à titre pédagogique. Le mythe d'Er, pour prendre un seul exemple, est destiné à inciter à la pratique de la justice, par l'illustration particulièrement vivante des châtiments et des récompenses posthumes, cette catégorie d'âmes où la partie rationnelle ne peut pas s'imposer d'elle-même, mais dont la constitution les rend naturellement capables de se laisser persuader par ce type de discours. C'est au même titre, semble-t-il, que le récit sur le signe démonique est raconté par Socrate à ses amis : pour les persuader, par l'allusion au consentement divin implicite donné à son discours au tribunal, d'accepter que la mort ne doit pas être regardée comme un mal et qu'une mort digne est préférable à une vie injuste.

Dans cette perspective, on peut comprendre d'une manière différente la réticence de Socrate, qui va jusqu'au refus, d'intégrer le signe démonique parmi les conditions extérieures qui peuvent encourager le choix d'une vie philosophique. L'argument de la rareté, voire de l'unicité de son exemple, peut être en fait interprété comme l'expression d'une impossibilité d'ordre structurel : comme il s'agit d'un « mythe », il ne saurait être imité, car le rôle du mythe platonicien est de persuader d'une vérité métaphysique et non pas d'être copié *ad litteram* dans la réalité[65].

Le signe démonique intervient également dans le choix des interlocuteurs de Socrate, en lui interdisant de fréquenter certaines personnes et en lui permettant, par l'absence de son intervention, de s'entretenir avec d'autres (*Théét.* 151 a)[66]. Qui plus est, cette alternance de la manifestation et de l'absence du signe démonique permet à Socrate de choisir le bon moment pour aborder certains interlocuteurs, comme Alcibiade, quand ils sont suffisamment préparés pour profiter du commerce intellectuel avec lui (*Alcib.* 103 a). Sur ce point on peut observer que le choix des partenaires de dialogue, à savoir la sélection des natures philosophiques et le rejet des caractères rebelles à la pédagogie intellectuelle, s'accorde bien avec la fonction « mythique » du discours sur le signe démonique, qui établit un lien entre les natures rationnelles (Socrate) et celles dominées par les parties inférieures de l'âme mais qui ne sont pourtant pas

---

[65] Sur la fonction persuasive du mythe platonicien, voir Brisson (1982), pp. 93–105.

[66] Cet aspect est particulièrement développé dans le *Théagès* 128 d *sqq.*; voir Joyal (2000), pp. 82–97.

hostiles à la conduite philosophique. Comme le mythe, le signe démonique sert à séparer les natures éducables de celles qui ne le sont pas et à familiariser les premières, dans la mesure du possible, à l'exercice de la raison.

Le dernier passage que nous allons examiner, *Phèdre* 242 b–c, permet de relier le thème du signe démonique à celui du *daimōn* Éros[67]. Socrate vient de finir son propre discours sur Éros, après avoir écouté celui de Lysias lu par Phèdre, et s'apprête à traverser l'Ilissos pour rentrer à Athènes, quand il a l'impression d'entendre la φωνή démonique: « comme j'allais traverser la rivière, mon bon, le signe démonique (τὸ δαιμόνιον σημεῖον), celui dont j'ai l'habitude, s'est manifesté en moi; or, il me retient toujours quand je suis sur le point de faire une chose. J'ai cru entendre une voix qui venait de lui (τινα φωνὴν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι) et qui m'interdisait de m'en aller avant d'avoir expié pour une faute contre la divinité »[68]. Dans l'économie générale du dialogue, l'intervention du signe démonique a lieu au moment précis qui sépare les deux premiers discours sur Éros du troisième discours que Socrate va tenir, après y avoir été incité par cet événement imprévu, et qui est, en fait, un éloge expiatoire du dieu. Il est donc question d'un passage d'un type inférieur de discours, portant uniquement sur le monde d'ici-bas, vers un discours vrai qui a pour objet les formes immuables. Cet interlude représente, ici encore, le lieu d'un discours vraisemblable, à mi-chemin entre l'univers sensible et les réalités intelligibles, celui du mythe relatif à des réalités intermédiaires, les *daimones*. C'est précisément la fonction de l'épisode de l'intervention du signe démonique; c'est un « intermède » qui annonce un changement de registre et prépare un autre type de discours. Dans le *Banquet*, cette fonction est remplie par le récit sur la nature et les fonctions du *daimōn* Éros qui prépare le discours de Diotime, la révélation des mystères d'Éros; dans le *Phèdre*, elle est remplie par l'épisode de la φωνή démonique qui détourne Socrate de son chemin et l'incite à prononcer un éloge véritable d'Éros.

Grâce au signe démonique, Socrate comprend que « l'âme aussi a bien un pouvoir divinatoire » (μαντικόν … ἡ ψυχή, *Phèdre* 242 c), et le nouveau discours sur Éros qu'il va tenir, véridique et expiatoire, va tenir

---

[67] Voir Hoffmann (1985/1986), p. 425. Le lien entre les deux thèmes est clairement établi dans le *Théagès* 129 e–130 e; voir Joyal (2000), 41–47 et 97.

[68] Platon, *Phèdre* 242 b–c (trad. Brisson). Ce passage a fait l'objet d'une analyse circonstanciée dans Hoffmann (1986/1987), pp. 295–301.

compte de cette suggestion, en partant précisément de l'énumération des capacités divinatoires de l'âme, les quatre formes de μανία (ἐρωτικὴ, τελεστικὴ, μαντικὴ et ποιητικὴ, 244 b–245 b). Ce sont les quatre formes par lesquelles l'âme est capable d'entrer en contact avec le monde intelligible. À la différence de la μανία ἐρωτική, les trois autres formes s'exercent dans le monde sensible et requièrent le recours à une certaine « technique » et aux compétences d'un professionnel : le prêtre, le devin, le poète[69]. Étant donné que leur savoir est produit à l'intérieur de l'univers des apparences, soumis aux lois de la génération et de la corruption, il ne peut pas dépasser la condition d'une δόξα ὀρθή. Tout procédé divinatoire rend ainsi nécessaire l'exercice critique et exégétique de la raison, en revenant au philosophe, capable de s'élever par intellection vers les réalités immuables, d'interpréter les données fournies par ces « techniciens » de façon à les rendre intelligibles et profitables[70]. De la même manière, le message du signe démonique, qui est presenté dans ce contexte comme une espèce de divination (εἰμὶ δὴ οὖν μάντις μέν, οὐ πάνυ δὲ σπουδαῖος, *Phèdre* 242 c 3–4), en lui-même obscur et inintelligible, doit être décodé et éclairé par Socrate à l'aide de la raison (cf. *Phèdre* 242 c)[71].

Cette fonction exégétique de la raison est étroitement liée au caractère inhibiteur du signe démonique. Elle préserve la responsabilité individuelle et la possibilité de l'ἀρετή[72]. Si la décision de Socrate de préférer la mort à une vie injuste était uniquement l'effet de l'intervention du signe démonique, la responsabilité et la vertu de Socrate auraient été annulées, car ses décisions se réduiraient aux caprices d'un don incontrôlable. D'autre part, l'interprétation rationnelle de l'intervention du signe démonique permet, par extension, de soumettre à l'autorité de la raison des pratiques religieuses qui échappent, par définition, à son contrôle, et qui se trouvent ainsi ramenées à l'intérieur d'une hiérarchie bien définie des δυνάμεις de l'âme.

---

[69] Comme l'explique très clairement Brisson (1974), pp. 227–230.

[70] Ibid., pp. 241–242.

[71] Dans *Ménon* 92 c, le μάντις est précisément quelqu'un qui n'est pas capable de fournir à l'appui de son opinion (vraie) aucune explication rationnelle (cf. Platon, *Ion* 534 b–d, *Apologie* 22 a–c, *Lachès* 195 e–196 a, 198 d–e). Sur le lien entre le signe démonique et la divination chez Platon, voir Dorion (2003), pp. 183–190.

[72] Elle n'assure pourtant pas « l'autonomie morale » de Socrate (l'expression appartient à G. Vlastos), car, comme Luc Brisson l'a montré, la rationnalité socratique est limitée et orientée par l'intervention divine/démonique et sa pratique de la philosophie est enracinée dans la tradition religieuse ; voir Brisson (2005), pp. 8–12.

*Le* daimōn *personnel*

La question de la responsabilité individuelle est, on a déjà eu l'occasion de le souligner, indissociable de celle de l'intervention divine, en particulier de l'intervention démonique. Cette problématique permet de lier en effet le thème du signe démonique de Socrate non seulement au thème du *daimōn* Éros, mais aussi au thème du *daimōn* personnel que l'âme choisit avant de se réincarner et dont la fonction est de veiller à l'accomplissement du choix de l'âme (*République* X, 617 e, 620 d–e ; cf. *Phédon* 107 d–108 c).

Représentation étroitement liée à l'image du *daimōn* comme figure individualisée de destin[73], ce *daimōn* personnel n'a rien des « gardiens des mortels » d'Hésiode (*Tr.* 121–123), même si l'exégèse ultérieure a pu le remodèler dans cette direction : il ne surveille pas les œuvres des hommes et il ne dispense pas les richesses ; il ne protège pas au sens strict du terme. Il veille simplement à l'accomplissement implacable du destin que l'on a choisi. La question du choix de l'âme et de la responsabilité qu'il engage est essentielle dans la définition de son profil.

Selon le mythe d'Ér, le moment venu de la renaissance, les âmes choisissent en effet leur futur destin terrestre sur la base de leur conduite dans la vie précédente, et la déesse Lachésis leur donne cet avertissement :

> Ce n'est point un *daimōn* qui vous tirera au sort, mais c'est vous qui choisirez un *daimōn* (οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε). Que le premier à être tiré au sort choissise le premier la vie à laquelle il sera lié par la nécessité (ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης). De la vertu (ἀρετὴ) personne n'est le maître, chacun, selon qu'il l'honorera ou la méprisera, en recevra une part plus ou moins grande. La responsabilité appartient à celui qui choisit (αἰτία ἑλομένου). Le dieu, quant à lui, n'est pas responsable (θεὸς ἀναίτιος) [...]
>
> Après que toutes les âmes eurent choisi leur vie, elles s'avancèrent vers Lachésis en suivant le rang qu'elles occupaient pour choisir. La déesse leur assigna à chacune un *daimōn*, celui-là même que l'âme avait choisi (ἐκείνην δ' ἑκάστῳ ὃν εἵλετο δαίμονα) comme gardien (φύλακα) de sa vie et qui allait veiller à l'accomplissement de leurs choix (ἀποπληρωτὴν τῶν αἱρεθέντων). Ce *daimōn* conduisit l'âme d'abord auprès de Clotho, en la plaçant sous sa main alors qu'elle faisait tourner le fuseau engagé dans sa rotation, afin de sceller le destin que chacune avait choisi (εἵλετο μοῖραν)

[73] Voir *supra*, pp. 19–26.

> tout en l'ayant tiré au sort. Après que chacune l'eut touché, le *daimōn* la conduisit au filage d'Atropos, pour rendre irréversible ce qui venait d'être filé (ἀμετάστροφα τὰ ἐπικλωσθέντα ποιοῦντα)[74].

Ces deux passages contiennent deux idées fondamentales : la première est que l'âme est la seule responsable de son destin, tandis que la divinité n'est aucunement coupable, elle est ἀναίτιος ; la seconde est que la vie que l'on vit est l'expression et la conséquence de la conduite dans la vie précédente, conduite qui s'est matérialisée dans le choix que l'on a fait avant de redescendre dans le monde d'ici-bas. Le *daimōn* personnel n'est que l'expression de ce choix, du destin que l'on s'est fixé. La figure du *daimōn* et la doctrine de la réincarnation se présentent ainsi comme des corollaires de cette théorie de la responsabilité individuelle qui modifie radicalement les représentations traditionnelles du destin et du *daimōn* telles qu'on les retrouve dans la poésie lyrique et dans la tragédie. Le *daimōn* de la *République* s'oppose, pour les mêmes raisons, à la figure du *daimōn* personnel, encore mal dissocié de l'image individualisée du destin, qu'on retrouve chez Empédocle et Lysias[75].

### *« Les gardiens des mortels ». Lectures platoniciennes d'Hésiode*

L'idée selon laquelle les *daimones* exercent auprès des hommes une activité tutélaire englobant à la fois protection et assurance de la prospérité remonte à Hésiode et se trouve formulée dans le cadre du « mythe des races » (*Tr.* 121–123). Cette idée a été reprise et modifiée par Platon, pour des raisons et selon des principes exégétiques qu'il faudra examiner, dans le *Cratyle*, le *Politique* et les *Lois*[76]. Nous essayerons de dégager le cadre

---

[74] Platon, *République* X, 617 e, 620 d–e (trad. Leroux) : οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ᾽ ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε. πρῶτος δ᾽ ὁ λαχὼν πρῶτος αἱρείσθω βίον ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἑλομένου. θεὸς ἀναίτιος [...] ἐπειδὴ δ᾽ οὖν πάσας τὰς ψυχὰς τοὺς βίους ᾑρῆσθαι, ὥσπερ ἔλαχον ἐν τάξει προσιέναι πρὸς τὴν Λάχεσιν. ἐκείνην δ᾽ ἑκάστῳ ὃν εἵλετο δαίμονα, τοῦτον φύλακα συμπέμπειν τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτὴν τῶν αἱρεθέντων. ὃν πρῶτον μὲν ἄγειν αὐτὴν πρὸς τὴν Κλωθὼ ὑπὸ τὴν ἐκείνης χεῖρά τε καὶ ἐπιστροφὴν τῆς τοῦ ἀτράκτου δίνης, κυροῦντα ἣν λαχὼν εἵλετο μοῖραν. ταύτης δ᾽ ἐφαψάμενον αὖθις ἐπὶ τὴν τῆς Ἀτρόπου ἄγειν νῆσιν, ἀμετάστροφα τὰ ἐπικλωσθέντα ποιοῦντα.

[75] Voir *supra*, pp. 23–24.

[76] En général sur l'interprétation des thèmes hésiodiques chez Platon, voir Solmsen (1962) ; Boys-Stones, Haubold (2010). L'interprétation platonicienne du mythe n'exclut pas néanmoins la possibilité d'un philtre herméneutique post-hésiodique (la comédie ancienne) ; voir sur ce point El Murr (2010), pp. 283–289.

théorique général dans lequel cette exégèse est insérée, ainsi que ses significations philosophiques, en soulignant son lien avec d'autres figures platoniciennes du *daimōn*, comme le *daimōn* Éros et le signe démonique de Socrate.

*« Cratyle » (397 e–398 c)*

Le *Cratyle* contient une citation sélective du passage concernant les *daimones* du « mythe des races » (Hésiode, *Travaux*, 121–123), suivie d'une interprétation en clé étymologique de ses notions (397 e–398 c), dans le cadre d'un examen général sur la signification véritable des mots, examen qui commence par une enquête sur les mots désignant « les êtres qui sont par nature éternels » (τὰ ἀεὶ ὄντα καὶ πεφυκότα, *Cratyle* 397 b). Le texte d'Hésiode subit dans ce contexte une série de torsions herméneutiques dans le cadre d'un schéma interprétatif qu'il nous faudra examiner de près.

Τὰ ἀεὶ ὄντα καὶ πεφυκότα examinés par Socrate sont les θεοί, les δαίμονες et les ἥρωες. La distinction entre les δαίμονες et les ἥρωες est empruntée par Platon à Hésiode qu'il cite dans ce contexte. V. Goldschmidt, P. Boyancé et M. Detienne ont insisté sur l'importance du relais pythagoricien dans cette reprise platonicienne de la distinction hésiodique entre les différentes espèces de κρείττονες, et en particulier entre les δαίμονες et les ἥρωες. À en croire Jamblique, un discours attribué à Pythagore, et connu aussi par Timée et Dicéarque, faisait état de la nécessité de rendre les honneurs selon l'ordre de préseance suivante : θεοί, δαίμονες, ἡμίθεοι, ἥρωες, ἄνθρωποι (*Vie de Pythagore*, 37). Cette classification précise des τιμαί semble avoir été un élément essentiel du (néo)pythagorisme[77]. En raison précisément de sa mention par Platon, il est pourtant difficile de fixer l'époque à partir de laquelle une telle distinction est devenue courante dans l'école pythagoricienne. D'autre part, elle se retrouve, comme M. Detienne n'a pas manqué de le relever, dans les inscriptions consignant les requêtes adressées à l'oracle de Dodone (IV^e s. av. J.-C.) qui ne semblent pas avoir subi l'influence des spéculations philosophiques et, de ce fait, il est fort malaisé d'y « faire la part de l'empirisme et celle de la réflexion théologique »[78]. Faut-il ajouter, pour embrouiller encore cette équation, que G. Dumézil a mis en rapport la

[77] Pythagore, *Vers d'or*, 1–4 ; Porphyre, *Vie de Pythagore*, 38 ; Jamblique, *Vie de Pythagore*, 100. Voir Detienne (1963), pp. 38–40.

[78] Ibid., p. 41. Voir aussi Goldschmidt (1950); Nowak (1960), p. 39.

classification hésiodique en θεοί, δαίμονες et ἥρωες avec les spéculations théologiques indo-européennes sur la tripartition du monde divin ?[79]

Retournons au texte du *Cratyle*. Après avoir donné à la notion de θεός une interprétation étymologique (θεοί < θέοντα), Socrate passe à la notion de δαίμων :

> – Socrate : Que pourrions-nous examiner ensuite ? Sans doute les δαίμονες, les héros et les hommes ? – Hermogène : Les δαίμονες. – Socrate : En vérité, Hermogène, quel peut bien être le contenu de pensée du nom δαίμονες ? Examine si, selon toi, ce que je dis a du sens. – Hermogène : Dis voir. – Socrate : Eh bien, sais-tu qui sont les δαίμονες d'après Hésiode ? – Hermogène : Je n'en ai pas idée. – Socrate : Ne sais-tu pas non plus que selon lui, la première race d'hommes fut la race d'or ? – Hermogène : Si, je sais cela. – Socrate : C'est donc de cette race qu'il dit : *Depuis que le sort a fait disparaître cette race, / On appelle les* δαίμονες, *saints de la terre, / nobles, secourables, gardiens des hommes mortels* (ἁγνοὶ ὑποχθόνιοι καλέονται, / ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων). – Hermogène : Oui, et alors ? – Socrate : Ce que je crois, c'est que, par race 'd'or', il entend non pas race 'issue de l'or', mais race 'belle et bonne' (ἀγαθόν … καὶ καλόν). J'en veux la preuve qu'il dit aussi que nous sommes 'la race de fer'. – Hermogène : Tu dis vrai. – Socrate : Crois-tu donc que s'il est quelque homme bon parmi les hommes d'aujourd'hui, il dirait aussi de lui qu'il est de la race d'or ? – Hermogène : C'est probable. – Socrate : Mais 'bons' veut-il dire autre chose que 'raisonnables' (φρόνιμοι) ? – Hermogène : Non. – Socrate : Eh bien, c'est avant tout ce qu'il entend, d'après moi, par δαίμονες : parce qu'ils étaient raisonnables (φρόνιμοι), autrement dit « sages » (δαήμονες), il les a nommés δαίμονες ; d'ailleurs dans notre ancien parler, c'est ce nom même, δαήμονες, qui se rencontre. Il a donc bien raison, lui et tant d'autres poètes, de dire que lorsqu'un homme de bien meurt, il détient du sort une haute réputation et devient δαίμων, selon la dénomination que lui vaut la sagesse (κατὰ τὴν τῆς φρονήσεως ἐπωνυμίαν). C'est ainsi que, moi aussi, j'établis le nom δαήμων : j'affirme que tout homme bon a quelque chose de démonique (δαιμόνιον εἶναι), qu'il soit mort ou vivant, et qu'il est correct de l'appeler δαίμων[80].

Ce passage appelle plusieurs observations. En premier lieu, le texte d'Hésiode cité par Platon diffère légèrement de celui transmis par la tradition manuscrite[81]. D'une part, le texte donné par Platon ne fait aucune référence au « vouloir de Zeus puissant » (Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς, *Tr.* 122) par lequel les hommes de la race d'or ont été gratifiés de manière posthume du statut de *daimones*. Comme Hésiode situe cette génération

[79] Dumézil (1958), pp. 58–59 ; cf. Sergent (1998), pp. 135–153.
[80] Platon, *Cratyle* 397 d–398 c (trad. Dalimier).
[81] Voir West (1978), note ad loc.

dans l'âge de Kronos – détail d'ailleurs essentiel dans l'exégèse platonicienne postérieure du mythe –, la référence à Zeus semble en effet relativement maladroite, c'est pourquoi certains exégètes, dont Wilamowitz, ont pensé que Platon était en possession d'un texte d'Hésiode meilleur que celui transmis par la tradition manuscrite. La plupart des éditeurs n'ont pas partagé cet avis car, d'une part, le texte d'Hésiode, tel qu'il est donné dans la tradition manuscrite, présente des problèmes évidents de cohérence[82], et, d'autre part, Platon lui-même semble avoir des hésitations dans le choix du texte d'Hésiode qu'il reproduit d'une manière différente dans *Rép*. V, 469 a. Qui plus est, Platon ajoute dans le *Cratyle* deux nouveaux traits au portrait des *daimones* hésiodiques, en les qualifiant de « saints » (ἁγνοί) et de « secourables » (ἀλεξίκακοι).

En second lieu, l'interprétation que Platon donne du texte d'Hésiode lui inflige quelques torsions essentielles. La race d'or dont proviennent les *daimones* est qualifiée par Platon de « belle et bonne » (ἀγαθόν … καὶ καλόν) pour mettre ensuite un signe d'équivalence entre les attributs d'ἀγαθός, de φρόνιμος « sensé, intelligent » (οἱ δ' ἀγαθοὶ ἄλλο τι ἢ φρόνιμοι; 398 b) et de δαήμων « sage ». Du point de vue de l'étymologie moderne, le rapprochement entre δαίμων et δαήμων est évidemment fantaisiste. Le mot δαήμων, apparenté au διδάσκω « apprendre », est un terme homérique (*Od*. VIII, 159), plutôt rare en prose et utilisé notamment en dialecte ionien. Catherine Dalimier a suggéré que le rapprochement – fait probablement déjà avant Platon – a pu être favorisé par l'ancienne orthographe attique qui ne notait pas les ε et les ο longs ouverts par des signes graphiques particuliers[83]. À côté de cette raison phonétique, l'étymologie avancée dans le *Cratyle* a aussi une raison philosophique, car la relation entre la qualité de δαίμων et la σοφία est déjà bien établie dans le *Banquet* et, d'autre, on ne peut pas s'empêcher d'y voir une allusion à la théorie du *Timée* qui assimile le *daimōn* au νοῦς[84].

Une modification corrélative imposée par Platon au texte d'Hésiode est réalisée par le rattachement à la catégorie des δαίμονες, réservée par Hésiode à la race d'or, des hommes de tout temps (πάντ' ἄνδρα … ζῶντα καὶ τελευτήσαντα, 398 b) pourvu qu'ils soient ἀγαθοι et φρόνιμοι, voire δαήμονες. L'interprétation que Platon donne du texte

---

[82] Par exemple, Hésiode, *Tr*. 110–111, où la création de la race d'or est attribuée, « aux temps de Kronos » (ἐπὶ Κρόνου ἦσαν), aux ἀθάνατοι … Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες, formule désignant couramment Zeus et ses compagnons.

[83] Dalimier (1998), p. 35 n. 2 et p. 221 n. 28.

[84] Voir Robin (1964), p. 111 qui met en relation ces trois textes.

d'Hésiode met ainsi un signe d'égalité entre la notion de « race d'or » et celles de « bonté » (ἀγαθότης) et de « sagesse » (φρόνησις, σοφία), en découplant la première de son référent mythique (l'âge de Kronos) et de la perspective chronologique qui justifiait sa place dans le texte d'Hésiode. La succession chronologique des âges et des races n'a pas d'intérêt pour Platon dans ce contexte, étant convertie en une hiérarchie anthropologique qui sera développée dans le *Politique* et les *Lois*.

Cela dit, l'« étymologie » δαίμων < δαήμων anticipe confusément la doctrine du *Timée* et des *Lois*, mais cette équivoque répond bien à la démarche du *Cratyle* et à la définition platonicienne de la « science » étymologique. Il faut souligner que les explications étymologiques fournies par Socrate n'ont, dans l'économie du dialogue, qu'un statut provisoire et relèvent d'un registre discursif inférieur, portant sur une μίμησις de la réalité et non sur la réalité elle-même. Il s'agit donc d'un discours vraisemblable, analogue à celui du mythe, qui, du fait même de ses limites, ne peut refléter qu'imparfaitement son objet. Nous avons affirmé que les discours sur les δαίμων Éros et sur le signe démonique de Socrate s'accordent bien avec le statut intermédiaire des réalités sur lesquelles ils portent en ce que le « mythe » assure le passage du sensible à l'intelligible, en préparant l'accès aux réalités véritables. Le discours sur la nature du langage, sur la relation entre les mots et les choses peut être assimilé, *mutatis mutandis*, à un discours « mythologique », vraisemblable et provisoire, car son objet n'est pas la réalité vraie, mais une μίμησις qui ne peut pas, par principe, faire l'objet d'une ἐπιστήμη.

Le *Cratyle* montre que le langage, comme le mythe, est pourtant capable de préparer le contact avec la nature véritable des choses en ce qu'il la laisse s'entrevoir, comme dans un miroir déformé, dissimulée dans des réalités sensibles – le langage en est une – soumises aux contraintes de l'espace et du temps. C'est ainsi que l'équation δαίμων – δαήμων, toute insatisfaisante qu'elle soit, permet néanmoins d'apercevoir, à travers les transformations que la langue subit au cours du temps, quelque chose de vrai sur l'essence du δαίμων. Elle annonce en effet obscurément la doctrine du *Timée*. Platon indique cela d'une double manière : par le statut même du discours étymologique, mais aussi par la source mythologique de l'explication étymologique. Entre mythe, *daimōn* et langage existe ainsi une relation spéculaire. Les derniers commentateurs néoplatoniciens exploiteront cet aspect[85].

---

[85] Voir *infra*, pp. 234–235.

Pour apercevoir les messages qu'il reçoit du signe démonique, Socrate est censé être doué d'un don divinatoire, la relation entre démonologie et divination étant bien établie dans le *Banquet*. On ne s'étonnera pas de ce que la virtuosité étymologique, qui est une forme de divination, requiert également une inspiration divine :

> Socrate, j'ai tout bonnement l'impression que tu te mets à vaticiner comme ceux qui ont un accès d'inspiration divine (οἱ ἐνθουσιῶντες … χρησμῳδεῖν). (Socrate :) En tout cas, Hermogène, c'est Euthyphron du dème de Prospalte que je rends surtout responsable de mon accès de savoir. Dès l'aube, j'ai été en sa compagnie et j'ai prêté oreille à ses propos. Il se peut donc que, dans son état d'inspiration divine (ἐνθουσιῶν), il ait non seulement empli mes oreilles d'un savoir divin (τῆς δαιμονίας σοφίας), mais qu'il se soit emparé de mon âme (τῆς ψυχῆς ἐπειλῆφθαι)[86].

Le discours étymologique est une σοφία démonique, un savoir « intermédiaire » qui relie le sensible et l'intelligible, comme le fait aussi la divination. Comme celle-ci, le savoir étymologique, fruit d'un irrationnel d'origine divine, requiert nécessairement le contrôle d'une instance raisonnable, la soumission à l'exercice critique de la raison :

> S'il est possible d'apprendre les choses au mieux par les noms, mais s'il est aussi possible de les apprendre par elles-mêmes, laquelle des deux façons d'apprendre sera la plus belle et la plus claire ; partant de l'image l'étudier elle-même en elle-même, en se demandant si elle est ressemblante, et étudier du même coup, la vérité dont elle est l'image, ou bien, *partant de la vérité, l'étudier elle-même en elle-même* (ἐκ τῆς ἀληθείας αὐτήν τε αὑτὴν) *et se demander du même coup si son image a été convenablement exécutée* (τὴν εἰκόνα αὐτῆς εἰ πρεπόντως εἴργασται) ?[87]

Technique divinatoire s'exerçant sur une réalité fuyante, la σοφία démonique des mots n'est pas capable par elle-même d'expliquer les connaissances auxquelles elle donne accès. Il revient donc à la science véritable des réalités immuables de fournir le critère, le μέτρον en fonction duquel on peut évaluer son degré de vérité et de fausseté, la qualité de sa μίμησις.

### *La race d'or. De la « République » aux « Lois »*

Hormis le *Cratyle*, le mythe hésiodique des races a été repris et utilisé par Platon, à des fins différentes, dans trois autres dialogues : la *République*, le *Politique* et les *Lois*. De ces trois dialogues, les deux derniers comprennent une lecture platonicienne de la démonologie d'Hésiode qui développe

---

86 Platon, *Cratyle* 396 d (trad. Dalimier).
87 Ibid. 439 a–b.

la direction herméneutique annoncée dans le *Cratyle*. Même si l'exposé de la *République* ne fait pas allusion aux *daimones*, il sera utile de s'y arrêter car il donne une idée claire sur les principes de l'interprétation platonicienne du mythe d'Hésiode.

a. *« République » (III, 415 a–c)*
Dans la *République* (III, 415 a–c), le mythe des races est convoqué pour justifier l'organisation tripartite du corps social, organisation qui correspond à la structure ternaire de l'âme: la partie rationnelle – le gouvernement des philosophes (à savoir des *daimones* au sens indiqué dans le *Cratyle*) –, la partie irascible (l'armée des gardiens de la cité) et la partie concupiscible (la production assurée par les agriculteurs et les artisans). Dans ce contexte, la partie rationnelle est associée à la race d'or, la partie irascible à la race d'argent et la partie concupiscible, partagée par deux catégories sociales distinctes, à la race de bronze et de fer (*République* III, 415 a).

La structure généalogique du mythe hésiodique, fondée sur la succession des âges et des races, est transformée par Platon en une hiérarchie des fonctions assignées dans la cité aux différentes catégories sociales correspondant aux fonctions respectives des parties de l'âme. Cette hiérarchie développe ainsi le schéma embryonnaire du *Cratyle*, qui associait déjà l'exercice de la raison et l'intelligence (φρόνησις) à la race d'or (les δαίμονες). Le rôle de cette interprétation du mythe hésiodique dans la *République* est de légitimer la configuration tripartite du corps social et notamment la supériorité des philosophes, jugés naturellement aptes à gouverner les deux autres catégories sociales. L'incapacité de discerner entre ces trois classes et entre les parties de l'âme, de distinguer entre les fonctions qui conviennent, par nature, à chacune d'elles revient, chez Platon, à introduire de la confusion dans la cité et dans l'âme et à ruiner leur équilibre (*République* VIII, 546 d–547 a).

Il convient de souligner que le mythe des races, interprété de cette façon, malgré sa fonction légitimatrice, ne sert pas de fondement à la tripartition de la société, car celle-ci est, pour Platon, naturelle, puisqu'elle est fondée sur la structure invariable de l'âme. Légitimateur, le mythe ne l'est que dans un registre persuasif, dans la mesure où il est destiné à des catégories sociales « inférieures » (aux races d'argent, de bronze et de fer) qui ne sauraient reconnaître et assumer, par le seul exercice de leur raison, la prééminence de la raison et, corrélativement, des philosophes sur les autres parties de l'âme et du corps social. Il n'est presque plus besoin de souligner que cette interprétation du mythe hésiodique (l'assimilation

de la succession des races à la structure tripartite de l'âme et du corps social), du fait même de son caractère contingent et éminemment pragmatique (le besoin d'inculquer une vérité métaphysique à des caractères indociles aux leçons de la raison), n'a d'autre valeur et d'autre degré de vérité que ceux couramment associés par Platon au discours mythologique, un discours vraisemblable, portant sur des réalités contingentes qui, n'étant ni sensibles (car inaccessibles à l'expérience), ni intelligibles, requièrent un λόγος particulier, intermédiaire entre la simple δόξα et la σοφία véritable.

b. *« Le Politique » (271 c–274 d)*

*Le Politique* présente une nouvelle mise en scène du mythe hésiodique des races, cette fois-ci en relation avec la recherche d'une « définition du politique et du philosophe » (*Politique* 257 a). Le déploiement sinueux de la démarche engage une définition du raisonnement philosophique lui-même, à travers la définition successive de la méthode analytique (258 b–268 d), du mythe (268 d–277 c) et de la méthode synthétique (277 d–311 c). Ces trois procédés qui font avancer progressivement la recherche philosophique se complètent mutuellement et permettent la formulation d'une définition de l'objet examiné qui intègre les acquis de chacune de ces étapes.

Le problème du statut du « mythe » dans la recherche philosophique se pose ici sur deux plans distincts : celui du mythe en tant que savoir constitué et celui du mythe en tant qu'instrument de connaissance, d'outil intellectuel. Nous allons examiner cette double question pour le cas concret du mythe des races – repris dans la partie consacrée à la recherche de la science politique par l'intermédiaire de la mythologie (268 d–274 e) –, en relation avec la manière dont l'interprétation qu'en donne Platon modifie et reformule la démonologie hésiodique.

Le recours au mythe intervient dans le déroulement de la démarche philosophique du *Politique* comme effet de l'échec (partiel) de la méthode analytique de définir la science politique comme une « technique pastorale » ayant pour objet « l'élevage en groupe, non pas des chevaux ou d'autres bêtes, mais des hommes » (267 d). À la fois trop vague et trop générale, la définition à laquelle la division successive des notions a mené rend nécessaire la reprise de la recherche par un autre chemin. C'est à ce moment que le discours mythique prend le relais de l'examen analytique, par l'exposé et l'interprétation d'un récit cosmologique qui évoque les états de l'humanité depuis les origines, en faisant se succéder une première période caractérisée par un gouvernement divin (le règne

de Kronos), une seconde période d'autarchie et une troisième, dont les interlocuteurs sont encore témoins, qui mélange autorité divine et autonomie humaine (le règne de Zeus), état intermédiaire entre les deux états précédents[88].

La description du règne de Kronos, fondée sur le mythe hésiodique des races, présente un état primitif de l'humanité (l'âge d'or du mythe d'Hésiode) où les hommes se trouvent sous la commande directe des *daimones* que le dieu avait chargés de prendre soin des « vivants » répartis « par race et par troupeau, comme s'ils les paissaient. Chacun se suffisait à lui-même afin de pourvoir à tous les besoins de ceux qu'il paissait, si bien qu'il n'y avait pas d'espèce sauvage et qu'une espèce n'en mangeait pas une autre »[89]. Transposition mythique de la définition obtenue par la démarche analytique – la politique comme technique pastorale concernant les hommes –, cette image du *daimōn* – pasteur des hommes renvoie, de toute évidence, aux φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων « dispensateurs des richesses » du texte d'Hésiode[90]; avec cette différence que, si dans le mythe d'Hésiode ces derniers représentaient la race d'or dans sa condition posthume, dans la transposition platonicienne du mythe les *daimones* ne sauraient être identifiés à la race d'or correspondant au règne de Kronos, car ils sont précisément censés pourvoir aux besoins de cette race. Les *daimones* du mythe du *Politique* ne sont pas les hommes divinisés d'un âge heureux, mais les assistants et les collaborateurs du dieu suprême dans l'organisation du monde.

L'image platonicienne de cet âge d'or, état pré-politique et pré-civilisé de l'humanité (271 e), est péjorative, sinon résolument défavorable[91] :

> Eh bien, suppose que les nourrissons de Kronos (οἱ τρόφιμοι τοῦ Κρόνου), ainsi pourvus d'un loisir abondant et de la faculté de lier conversation non seulement avec les êtres humains, mais aussi avec les animaux, mettaient à profit tous ces avantages pour pratiquer la philosophie (φιλοσοφίαν), en parlant avec les bêtes et en discutant les uns avec les autres, suppose qu'ils s'informaient auprès de toutes ces bêtes pour voir si l'une d'elles, douée d'un pouvoir particulier, aurait une perception supé-

[88] La structure du mythe du *Politique* est pourtant l'objet de controverses. Nous adoptons ici l'interprétation avancée par Brisson (2000) et par Brisson, Pradeau (2003), pp. 38–45. Voir pourtant Rowe (2002), (2010); El Murr (2010). Cette interprétation n'affecte pourtant pas notre propos qui concerne exclusivement le règne de Kronos.

[89] Platon, *Le Politique* 271 d–e (trad. Brisson, Pradeau).

[90] Mais elle évoque aussi l'idée du νόμος et de la δίκη « démoniques » qu'on retrouve dans la tragédie; voir *supra*, p. 26 n. 46.

[91] Sur la transposition platonicienne du mythe hésiodique, voir Dillon (1992), surtout pp. 29–33; El Murr (2010), pp. 289–294.

> rieure à celle des autres afin d'enrichir en quelque point la réflexion ; dans un pareil cas, il est aisé de déclarer que ceux d'alors surpassaient mille fois ceux de maintenant pour ce qui est du bonheur (εὐδαιμονίαν). Suppose au contraire que, occupés à se gorger de nourriture et de boisson, ils se racontaient les uns aux autres et aux bêtes des mythes (μύθους) du genre de ceux qu'aujourd'hui on raconte notamment à leur sujet, il est encore très facile, s'il me faut là-dessus faire connaître mon opinion, de répondre à la question posée.
>
> Quoi qu'il en soit, laissons de côté ces considérations, jusqu'à ce que se présente devant nous un informateur (μηνυτής) qui soit en mesure de nous dire quelle sorte de désirs (ἐπιθυμίας) les gens de ce temps-là avaient pour ce qui touche aux sciences et aux raisonnements (περί τε ἐπιστημῶν καὶ τῆς τῶν λόγων χρείας)[92].

Les hommes de cette époque seraient les hommes les plus heureux parmi ceux qui ont jamais existé, s'ils avaient profité de leur loisir pour pratiquer la philosophie, mais on pressent sans peine le doute que Platon éprouve à ce sujet. Envers le fruste bonheur de ces gens qui passent tout leur temps « à se gorger de nourriture et de boisson » en se racontant des mythes, il devait manifester en effet peu de sympathie. La raison de cette attitude est, d'une part, leur inaptitude intellectuelle – leur penchant pour les mythes correspond, dans la perspective platonicienne, à l'incapacité de faire un usage adéquat du λόγος –, et, d'autre part, l'état anarchique et désorganisé de leur communauté. Comme les *daimones* les nourrissaient, ils « n'avaient pas de constitution politique » (πολιτεῖαί τε οὐκ ἦσαν, 271 e), et vivaient une existence enfantine car, nés de la terre, ils étaient dépourvus de mémoire (οὐδὲν μεμνημένοι τῶν πρόσθεν, 272 a).

Les trois aspects, l'exercice de la raison, l'organisation politique et la mémoire sont liés et ils caractérisent la maturité de l'homme comme être rationnel. Cela explique pourquoi l'âge de Kronos, tel qu'il est présenté dans le *Politique*, ne peut pas être considéré par Platon comme un état idéal de l'humanité. Toutefois, cette image mythique, comme la définition de la politique comme « technique pastorale » (267 d), n'est pas entièrement inadéquate, elle est seulement incomplète : le gouvernement démonique, aussi bien au titre individuel qu'au titre politique, *est* un idéal pour l'humanité, comme le montrent bien les exposés démonologiques du *Timée* et des *Lois*, mais à condition que ce gouvernement soit assimilé à l'usage approprié de la raison, c'est-à-dire que le *daimōn* soit assimilé au νοῦς.

---

[92] Platon, *Le Politique* 272 b–d (trad. Brisson, Pradeau).

Cette théorie se retrouve en effet dans le *Politique*, dans la dernière partie du dialogue où la définition finale de la politique, à partir du paradigme du tissage, corrige la définition antérieure (267 d) et, à travers la descriptions des deux liens que tisse le politique, recoupe la doctrine du *Timée* 90 a–c[93]: « il [*scil.* le politique] assemble la partie éternelle de leur âme avec un lien divin, en vertu de sa parenté avec le divin [cf. *Timée* 69 c–71 a, 90 a], puis, s' étant occupé de cette partie divine, il assemble cette fois la partie animale avec cette fois des liens humains. [...] toutes les fois que, à propos du beau, du juste, du bien et de leurs contraires, vient à s' établir dans les âmes une opinion réellement vraie s' accompagnant de la fermeté (ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως), je déclare que c' est une opinion divine qui s' établit en un être démonique (θείαν φημὶ ἐν δαιμονίῳ γίγνεσθαι γένει) »[94].

c. *« Lois » (IV, 713 d–e)*

La dernière interprétation platonicienne du mythe des races se trouve dans le IV^e^ livre des *Lois*, dans le contexte de la recherche de la meilleure constitution de la cité, capable d' assurer pour chacun de ses citoyens l' obtention de l' ἀρετή (712 c–714 c).

Insatisfait par les formes de constitution existantes (tyrannie, démocratie, aristocratie, 712 d–e), l'Étranger d' Athènes imagine une cité menée exclusivement selon les lois et selon les normes de la raison. Le mythe hésiodique intervient dans ce débat pour illustrer le type d' autorité exercée dans la cité idéale (713 a) : « Il est certain que les cités dont nous avons exposé plus haut la formation ont, selon la tradition, été précédées et de fort loin par une forme d' autorité et d' administration particulièrement heureuse, que l' on place sous le règne de Kronos »[95]. La suite reprend, en général, la description du mode de vie des gens sous le règne de Kronos donnée dans le *Politique*, en faisant pourtant économie du ton dépréciatif dont elle y était marquée. Gouvernés par « des êtres d' une espèce plus divine et meilleure » que celle des hommes (713 d), celle des *daimones* (713 e), les gens de cette époque vivaient heureux, « car tout leur venait en abondance et de façon spontanée » (713 c), en consentant plei-

---

[93] Voir Brisson (2000) ; Brisson, Pradeau (2003), pp. 64 et 268 n. 389–390.

[94] Platon, *Politique* 309 c (trad. Brisson, Pradeau) : Πρῶτον μὲν κατὰ τὸ συγγενὲς τὸ ἀειγενὲς ὂν τῆς ψυχῆς αὐτῶν μέρος θείῳ συναρμοσαμένη δεσμῷ, μετὰ δὲ τὸ θεῖον τὸ ζῳογενὲς αὐτῶν αὖθις ἀνθρωπίνοις [...] Τὴν τῶν καλῶν καὶ δικαίων πέρι καὶ ἀγαθῶν καὶ τῶν τούτοις ἐναντίων ὄντως οὖσαν ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως, ὁπόταν ἐν [ταῖς] ψυχαῖς ἐγγίγνηται, θείαν φημὶ ἐν δαιμονίῳ γίγνεσθαι γένει.

[95] Platon, *Lois* IV, 713 a–b (trad. Brisson, Pradeau).

nement à l'administration de cette espèce supérieure des êtres qui leur procurait « avec une grande facilité » « paix, retenue, bonne législation, et abondance de justice » (713 d–e). Sachant que la nature humaine est incapable de se gouverner seule « sans se gonfler de démesure et d'injustice » (713 c) – on se rappelle l'échec du régime autarchique décrit dans le *Politique* –, le dieu aurait mis, « en philanthrope » (φιλάνθρωπος ὤν), à la tête des cités, en qualité « de rois et de chefs » (βασιλέας … καὶ ἄρχοντας), la race des *daimones*, pour les faire pâtre « comme nous le faisons nous-mêmes aujourd'hui pour le petit bétail et pour tous les animaux domestiques qui vivent en troupeaux »[96].

Comme dans le mythe du *Politique*, les *daimones*, bons pasteurs, sont préposés par le dieu à prendre soin de la race d'or, vivant heureuse, sous le règne de Kronos, en abondance et quiétude. Les dissemblances par rapport au mythe du *Politique* sont pourtant saillantes : les *daimones* ne sont plus présentés comme les pasteurs d'une humanité prosaïque et rudimentaire se complaisant dans un état primitif, demi-sauvage, antérieur à l'organisation politique, mais comme des rois et des chefs d'une communauté civilisée, caractérisée par εὐνομία et vivant selon les normes de la justice. Ce n'est plus un état révolu de l'humanité, mais un véritable modèle de vie sociale et politique voué à être imité aussi bien au niveau de la cité, qu'à celui de l'individu :

> La leçon que l'on attribue au mythe est la suivante : nous devons imiter (μιμεῖσθαι) par tous les moyens le genre de vie qui avait cours sous le règne de Kronos (τὸν ἐπὶ τοῦ Κρόνου λεγόμενον βίον) et, pour autant qu'il y a en nous d'immortalité (ὅσον ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἔνεστι), nous devons, en y obéissant (πειθομένους), administrer en public et en privé nos maisons et nos cités, en donnant à cette distribution le nom de loi (νόμον). Mais si un homme seul, une oligarchie ou encore une démocratie, a son âme tendue vers les plaisirs qui sont l'objet des désirs (ἔχουσα ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ὀρεγομένην), et que cette âme est avide de s'emplir de ces plaisirs, qu'elle est incapable de rien retenir et qu'elle se trouve en proie à une maladie maligne incessante et insatiable, et si une telle autorité s'exerce sur une cité ou sur un particulier en foulant au pied les lois, alors, je le répète, il n'y a pas de salut possible[97].

[96] Ibid. IV, 713 c–d : γιγνώσκων ὁ Κρόνος ἄρα, καθάπερ ἡμεῖς διεληλύθαμεν, ὡς ἀνθρωπεία φύσις οὐδεμία ἱκανὴ τὰ ἀνθρώπινα διοικοῦσα αὐτοκράτωρ πάντα, μὴ οὐχ ὕβρεώς τε καὶ ἀδικίας μεστοῦσθαι, ταῦτ' οὖν διανοούμενος ἐφίστη τότε βασιλέας τε καὶ ἄρχοντας ταῖς πόλεσιν ἡμῶν, οὐκ ἀνθρώπους ἀλλὰ γένους θειοτέρου τε καὶ ἀμείνονος, δαίμονας, οἷον νῦν ἡμεῖς δρῶμεν τοῖς ποιμνίοις καὶ ὅσων ἥμεροί εἰσιν ἀγέλαι ; cf. *Critias*, 109 c.

[97] Platon, *Lois*, IV, 713 e–714 a (trad. Brisson, Pradeau).

L'interprétation du mythe de l'âge d'or s'éloigne ainsi de celle du *Politique*, en prenant le relais de celle donnée dans le *Cratyle* et dans la *République*. La vie associée à l'âge d'or du règne de Kronos est une vie rationnelle, caractérisée par l'exercice de la partie supérieure de l'âme, par la σοφία et la φρόνησις[98]. Comme dans le *Cratyle*, les *daimones* (la race d'or divinisée post mortem) sont assimilés aux φρόνιμοι de tout temps et de tout lieu, les contemporains de Platon sont appelés dans les *Lois* à imiter « le genre de vie qui avait cours sous le règne de Kronos », en s'identifiant ainsi, par la soumission aux leçons de la raison (c'est-à-dire des *daimones*) à la race d'or. Âge d'or, gouvernement des *daimones* et vie rationnelle sont des termes équivalents. Avec deux légers désaccords pourtant : d'une part, dans les *Lois* (et dans le *Politique*), les *daimones* ne sont plus, à la différence du *Cratyle*, formellement identifiés à la race d'or ; d'autre part, dans la *République*, l'âge d'or est identifié à la vie rationnelle sans référence aux soins des *daimones* (celle-ci est pourtant associée à leur office tutélaire dans *République* X, 620 d).

Au prix de ces mineures dissemblances, le texte des *Lois* réalise une synthèse des interprétations précédentes du mythe d'Hésiode, en juxtaposant le mythe du *Politique* aux théories formulées dans le *Cratyle* et la *République*. Il faut souligner dans ce contexte le rôle fondamental du texte d'Hésiode dans la formation et la définition d'une théorie démonologique qui assigne aux *daimones*, en tant qu'entités intermédiaires entre les dieux et les hommes, la fonction d'agents de la providence divine, idée vouée à une fortune durable dans la tradition platonicienne. Cette fonction est étroitement liée, dans l'interprétation platonicienne, à la dimension politique de l'activité des *daimones*, dimension qui se définit essentiellement par la notion d'ἐπιμέλεια (*Politique* 261 d, 267 d, 276 b ; *Lois*, I, 631 e, etc.) et qui se traduit notamment par leur fonction législative et éducative. Le *daimōn* Éros et le signe démonique de Socrate ont également une fonction pédagogique, et on notera à cet égard que Socrate, le δαιμόνιος ἀνήρ par excellence, est le véritable πολιτικός[99], car il est le seul capable d'améliorer ses concitoyens et de les mener vers la vertu (*Apologie* 31 b).

Il faut souligner encore la continuité, de la *République* aux *Lois*, de la fonction positive du mythe en tant qu'instrument de persuasion, appelé

---

[98] Cette interprétation peut être mise en relation avec l'étymologie de Kronos (κόρος τοῦ νοῦ) dans le *Cratyle* 396 b, comme le propose Dillon (1992), p. 32 n. 20.

[99] Cf. Platon, *Gorgias* 521 d. Pour l'écho de ce thème dans le *Théagès*, voir Joyal (2000), pp. 49–52 et 62.

à inoculer dans les esprits inférieurs la certitude de la supériorité de la raison et la nécessité d'y obéir (*Lois* 713 e). On ne saurait pour autant reléguer l'interprétation platonicienne du mythe de l'âge d'or au niveau de la fable ; le mythe est un discours intermédiaire, situé à mi-chemin entre opinion et vérité, qui se rapporte donc aux réalités intelligibles de façon spéculaire, sans atteindre pourtant leur essence, objet de l'ἐπιστήμη. Il est en même temps un véhicule de la tradition religieuse et un fondement de l'unité religieuse et sociale de la cité. De ce fait, l'image des *daimones* du règne de Kronos ne peut aucunement être regardée comme une simple allégorie morale, comme une convention illusoire. Les lois de Platon prévoient un culte spécial réservé aux *daimones* (IV, 717 b), qui vient, dans l'ordre de préséance, après le culte rendu aux Olympiens et aux divinités chtoniennes et avant le culte des héros.

Harmonisant les interprétations du mythe hésiodique données dans les dialogues antérieurs, le texte des *Lois* reprend et précise deux éléments énoncés de manière moins nette dans le *Politique* : l'identification du νοῦς (713 a) à la partie immortelle de l'âme (713 e) et à la loi, conçue comme un principe rationnel gouvernant à la fois l'activité de l'âme et de la cité (714 a). En se pliant à son autorité, l'âme se résorbe dans sa partie immortelle, en devenant, selon la formule du *Cratyle*, un δαίμων, ou, mieux encore, le θεός dont l'Étranger d'Athènes convie ses interlocuteurs à chercher le nom (713 a). L'assimilation du νοῦς à un δαίμων nous ramène inévitablement, au terme de notre enquête, au *Timée*.

### *« La tête accrochée du ciel ». Le νοῦς–δαίμων*

L'une des idées essentielles de l'anthropologie du *Timée* est celle selon laquelle l'homme est un microcosme, une représentation réduite et rigoureuse de l'univers[100]. À l'instar du macrocosme dont il reproduit le modèle à une échelle inférieure, l'homme est essentiellement une âme provisoirement installée dans un corps. Son corps est formé à partir des mêmes éléments que le corps du monde (*Timée* 44 d), son âme étant façonnée par le démiurge à partir du même mélange que l'âme du monde (41 d). Leur union est provisoire, comme l'est aussi l'union entre le corps du monde et l'âme du monde. Le corps humain est une réunion transitoire de particules élémentaires rassemblées selon des lois

---

[100] Pour un exposé clair et précis de l'anthropologie du *Timée*, voir Brisson (1998), pp. 415–465.

mathématiques, tout comme l'âme humaine représente une dissociation passagère de l'âme du monde vouée à prendre fin après un certain nombre de cycles de réincarnations.

La psychologie du *Timée*, qui nous intéresse ici particulièrement, est fondée sur la distinction fondamentale entre l'espèce immortelle, œuvre du démiurge, et l'espèce mortelle, résultat du travail de ses coopérateurs. Cette dernière se divise à son tour entre deux sous-espèces, le θυμός (70 b–c) et l'ἐπιθυμία (70 b, 90 b). L'espèce immortelle, le νοῦς, a une forme sphérique et est placée dans la boîte crânienne (73 e). À l'instar de l'âme du monde, elle est composée, d'un mélange de deux éléments, à savoir des deux cercles du « même » et de l'« autre » (43 e–44 b), sauf que, dans le cas de l'âme humaine, le mélange est impur (41 d). Psychologie et cosmologie se recoupent, car le mouvement circulaire des astres représente la révolution (περίοδος) de l'âme du monde (42 c, 43 d, 44 b) et, à l'instar de l'âme du monde, l'espèce immortelle de l'âme humaine est animée par un mouvement circulaire (47 b)[101].

Platon ne donne pas des précisions supplémentaires sur la réalité psychique de ce mouvement, mais on peut légitimement supposer qu'il représente l'opposé du brouillage introduit dans les révolutions de l'âme par l'afflux linéaire de sensations (43 a), qui est une source constante de disproportion entre les cercles du « même » et de l'« autre » (47 b–d, 90 d). On peut imaginer en effet le mouvement circulaire caractérisant l'espèce immortelle de l'âme sous la forme d'un état psychique où cette disproportion déterminée par l'afflux linéaire de sensations serait abolie, l'activité intellective n'étant plus soumise aux impressions produites par les objets extérieurs et les sensations internes, et où le νοῦς se mouvrait conformément à sa nature, d'une façon circulaire, en imitant les mouvements de la voûte céleste. Cette espèce immortelle de l'âme est décrite de la manière suivante :

> En ce qui concerne l'espèce d'âme qui en nous domine (τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους), il faut se faire l'idée que voici. En fait, un dieu a donné à chacun de nous, comme *daimōn* (ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκεν), cette espèce-là d'âme dont nous disons, ce qui est parfaitement exact, qu'elle habite dans la partie supérieure de notre corps (ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι), et qu'elle nous élève au-dessus de la terre vers ce qui, dans le ciel, lui est apparenté (τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν), car nous sommes une plante non point terrestre, mais céleste (φυτὸν οὐκ ἔγγειον

[101] Cf. Aristote, *De anima* I 3, 406 b–407 b. Voir Sedley (1997), pp. 329–330.

> ἀλλὰ οὐράνιον). C'est à cette région en effet, à partir de laquelle poussa la première naissance de l'âme (ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις), que l'espèce divine accroche notre tête, c'est-à-dire nous enracine, et maintient ainsi tout notre corps droit[102].

Ce passage contient deux idées essentielles et correlées : la parenté (συγγένεια) entre le νοῦς et le ciel et l'assimilation de la partie la plus élevée de l'âme (νοῦς) à un δαίμων[103].

L'origine divine du νοῦς est amplement développée dans le *Premier Alcibiade*, sans relation cependant avec la notion de συγγένεια. Celle-ci apparaît, en revanche, dans *Phédon* 86 a et dans *Rép*. 490 b et 611 e. Selon Éd. Des Places, chez Platon coexisteraient trois significations différentes de cette notion[104] : a) un sens physique, racial, emprunté à la poésie lyrique et aux Tragiques ; b) un sens métaphorique, d'« affinité » ou de « similitude » ; c) un sens philosophique qui n'est attesté qu'à partir de Platon, de « parenté » de l'âme avec les Idées et le divin. Entre ces trois significations il existe cependant des recoupements et le *Timée* est particulièrement révélateur à cet égard. La notion de συγγένεια se trouve en effet rattachée à des notions comme ὅμοιος, οἰκεῖος ou σύμφυτος. Il y a d'une part l'aspect d'exemplarité, notamment au sujet du rapport entre les choses sensibles et leur modèle éternel ; il y a d'autre part l'aspect d'affinité, de lien (δεσμός) qui caractérise les relations entre le microcosme et le macrocosme[105]. Le κόσμος est régi dans le *Timée* par un réseau d'affinités et de parentés très complexe et néanmoins réductible à une série limitée de figures et de rapports arithmétiques simples. Au même type de rapport renvoie également la συγγένεια entre l'espèce supérieure de l'âme humaine et le ciel. Cette affinité est justifiée par une affirmation dont le sens n'est pas évident : « car nous sommes une

---

[102] Platon, *Timée* 90 a–b (trad. Brisson) : τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκεν, τοῦτο ὃ δή φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες. ἐκεῖθεν γάρ, ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ῥίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὺν ὀρθοῖ πᾶν τὸ σῶμα.

[103] Pour des antécédents de cette conception, voir Euripide, fr. 1018 : ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστιν ἐν ἑκάστῳ θεός.

[104] Des Places (1964) ; voir aussi Festugière (1949), pp. 247–254.

[105] Il existe dans le *Timée* une parenté entre la conformation (σχῆμα) du cosmos et le démiurge (33 b), entre les vivants particuliers et le monde (28 b), entre l'âme du monde et l'âme humaine (47 c), entre les âmes humaines et les âmes astrales (41 d, 69 c), entre l'âme et l'astre qui lui a été assignée (41 e), entre les mouvements de la pensée et les mouvements célestes (47 c–d), etc.

plante non point terrestre, mais céleste »[106]. L'assertion s'éclaire par ce qui est dit dans le *Timée* au sujet des relations de parenté subsistant entre la substance des plantes et celle de l'homme (77 a). À la différence de la plante terrestre, l'homme est, par analogie, une plante céleste, dont la racine n'est pas dans la terre, mais dans le ciel, d'où sa tête a été « suspendue » (ἀνακρεμαννὺν, 90 a).

On peut ainsi remarquer à quel point les trois significations de la notion sont enchevêtrées. L'usage métaphorique dont témoigne la comparaison de l'homme avec une plante n'exclut ni la teneur philosophique de l'idée ni l'acception physique du mot. La parenté qui relie la partie supérieure de l'âme et le ciel renvoie, dans le *Timée*, à une solidarité supposant une cohésion physique et un contact continu, à la manière dont une plante se nourrit de la terre par sa racine : la solidarité qui régit la relation entre l'activité intellective et les mouvements des astres. Cette image donne à la notion de συγγένεια un contenu éthique, car, pour retrouver et maintenir la parenté de l'âme avec l'élément divin, il faut tendre autant que possible vers « l'imitation de Dieu » (ὁμοίωσις θεῷ, *Rép*. X, 613 a ; cf. *Théétète* 176 b, *Lois* IV, 716 a–d)[107], idée reprise ensuite et développée par Aristote, dans le X^e livre de l'*Éthique à Nicomaque*, et par les Stoïciens, contribuant ainsi à la définition de l'idéal hellénistique du θείος ἀνήρ.

Plusieurs conséquences découlent de cette représentation de l'espèce immortelle de l'âme dans le *Timée*, sur le plan gnoséologique et éthique. En premier lieu, l'activité de connaissance, l'acte propre du νοῦς, est décrite comme un acte d'imitation et, plus précisément, comme un acte de superposition, de coïncidence entre deux figures. Les éléments du domaine du sensible doivent nécessairement coïncider avec leur modèle pour former un acte de connaissance pleinement constitué. Faute d'une superposition parfaite, une disproportion intervient entre les deux sphères, l'objet sensible étant pris pour *autre* chose que pour ce qu'il est en réalité. Cette disproportion entre les sphères du « même » et de l'« autre » apparaît comme la source primaire de l'ignorance. C'est l'essentiel de la théorie de la connaissance du *Théétète* (193 b–d) et du *Sophiste* (235 b–240 e, 261 c–264 b).

En deuxième lieu, l'idée d'une activité d'imitation suppose un processus visant l'accomplissement d'une coïncidence relative entre l'imité et

---

[106] L'image sera reprise par Plutarque (*Amatorius*, 757 E) qui la rattachera au thème de la fécondité de l'âme aiguillonnée par Éros. Sur cette image, voir Aubriot (2001).

[107] Voir Merki (1952), pp. 1–7 ; Sedley (1997), pp. 327–328 ; Annas (1999), pp. 52–71 ; Pradeau (2003).

l'imitant, en l'occurrence entre le νοῦς individuel et les révolutions de l'âme du monde. Il est important de remarquer que tout l'enjeu éthique se réduit, en dernière analyse, à un problème de connaissance. Le mal n'a pas une origine différente de celle de l'ignorance, les deux reposant sur une déviation élémentaire intervenue dans le processus intellectif. L'effet de cette aberration optique est la confusion qui se produit quand les objets de la connaissance sensible sont rapportés à un modèle différent de celui auquel ils correspondent en réalité. Ils sont pris pour autre chose que ce qu'ils sont. Le « non-être » n'est ni pure négation, ni réalité véritable, mais l'effet d'une erreur d'orientation du regard. Dans le *Timée*, cette perspective est projetée sur le plan cosmologique. Pour échapper au mal et à l'ignorance, il faut constamment rediriger l'activité de l'intellect vers son modèle céleste, à savoir vers les mouvements circulaires des astres, *analogon* visible des révolutions de l'âme du monde. C'est pourquoi Platon propose comme remède la pratique de l'astronomie[108] :

> Les mouvements qui sont apparentés à ce qu'il y a de divin en nous (τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ συγγενεῖς εἰσιν κινήσεις), ce sont les pensées (διανοήσεις) et les révolutions de l'univers (περιφοραί). Voilà bien les mouvements en accord avec lesquels chacun, par l'étude approfondie des harmonies et des révolutions de l'univers, doit, en redressant les révolutions qui dans notre tête ont été dérangées lors de notre naissance, rendre celui qui contemple ces révolutions semblable à ce qui est contemplé (τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιῶσαι) en revenant à son état naturel antérieur (κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν), et, après avoir réalisé cette assimilation, atteindre le but de la vie meilleure proposée aux hommes par les dieux pour le présent et pour l'avenir[109].

Pour souligner l'idée selon laquelle le τέλος de la vie humaine peut être réduit à l'effort de ressembler au divin κατὰ τὸ δυνατόν, l'espèce immortelle de l'âme individuelle est associée par Platon à un *daimōn*. En tenant compte des conclusions formulées sur la fonction du νοῦς dans la psychologie et la cosmologie du *Timée*, le sens qu'il faut attribuer à cette association ressort avec clarté. Le νοῦς-*daimōn* est un δεσμός ou un μεταξύ qui relie l'âme humaine à l'âme du monde et l'intellect humain à l'intellect divin, en servant ainsi d'intermédiaire entre, d'une part, l'homme et le monde et, d'autre part, entre l'homme et la divinité.

---

[108] Voir Festugière (1949), pp. 137–139 ; Carone (1997). Cf. *Épinomis* 988 e–990 b ; Marc Aurèle, XI, 27.

[109] Platon, *Timée* 90 c–d (trad. Brisson).

La doctrine du *Timée* développe ainsi la dimension psychologique et cosmologique de la notion qui se retrouve à l'état embryonnaire dans le *Banquet* et le *Cratyle*[110].

Le νοῦς-*daimōn* n'est pas à confondre à un *daimōn* personnel conçu sous la forme d'une entité divine attachée à l'âme à la naissance, même s'il prolonge la tendance d'intériorisation du *daimōn*, en tant que figure individuelle du destin, ébauchée par Héraclite et Euripide[111]. Le νοῦς ne s'identifie au *daimōn* que dans la mesure où il arrive à échapper à l'état de dépendance auquel il est fatalement amené et tenu par sa condition[112], et où son activité reproduit le mouvement circulaire de l'âme du monde, rétablissant la juste proportion entre les cercles du « même » et de l'« autre ». Dans cette perspective, le *daimōn* ne représente autre chose que l'ἀρχαῖα φύσις que l'âme individuelle est appelée à recouvrir par l'assimilation à l'âme du monde, par l'exercice naturel de sa partie immortelle. Ce processus de désindividualisation (on pourrait dire de « démonisation ») progressive de l'âme individuelle n'est jamais achevé pendant la vie terrestre, son aboutissement équivalant à sa résorption complète, au terme d'un certain nombre d'incarnations, dans la matière de l'âme du monde. Le *daimōn* désigne, en dernière analyse, cet état de l'âme individuelle dans lequel son νοῦς, délivré d'irrégularité et de déséquilibre, est raccroché par une redirection constante du regard à la motricité céleste qui constitue sa propre nature et le principe de sa conversion.

Cette harmonie des mouvements internes du νοῦς, le regard dirigé perpetuellement vers le ciel représentent, dans le langage mythique du *Cratyle*, du *Politique* et des *Lois*, la vie philosophique caractérisant le règne de Kronos et l'âge d'or du gouvernement des *daimones*; dans le langage du *Banquet*, ils représentent la contemplation des réalités intelligibles à laquelle aboutit l'âme élevée par le *daimōn* Éros, et encore le

[110] Voir Robin (1964), pp. 114–124.

[111] Voir *supra*, pp. 23, 29–30.

[112] Cf. Platon, *Lois* IV, 732 e : ἔστιν δὴ φύσει ἀνθρώπειον μάλιστα ἡδοναὶ καὶ λῦπαι καὶ ἐπιθυμίαι, ἐξ ὧν ἀνάγκη τὸ θνητὸν πᾶν ζῷον ἀτεχνῶς οἷον ἐξηρτῆσθαί τε καὶ ἐκκρεμάμενον εἶναι σπουδαῖς ταῖς μεγίσταις. Ce n'est peut-être pas un hasard si le même verbe, κρέμαμαι, « suspendre », qui sert dans le *Timée* à définir le rapport entre le νοῦς et le ciel (τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ῥίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαννὺν, 90 a), est utilisé dans ce contexte pour exprimer la triple dépendance de la nature humaine de « plaisirs », de « douleurs » et de « désirs ». Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque* X, 1, 1172 a 19–21 : μετὰ δὲ ταῦτα περὶ ἡδονῆς ἴσως ἕπεται διελθεῖν. μάλιστα γὰρ δοκεῖ συνῳκειῶσθαι τῷ γένει ἡμῶν, διὸ παιδεύουσι τοὺς νέους οἰακίζοντες ἡδονῇ καὶ λύπῃ.

νόμος divin[113], la part d'immortalité impartie à l'homme – que l'Étranger d'Athènes avait cherché à définir en prenant un chemin différent –, dans la mesure où « la nature humaine est capable d'avoir part à l'immortalité » (*Timée* 90 c).

## Conclusions

La première partie de notre enquête, consacrée à la figure du *daimōn* Éros, telle qu'elle apparaît dans le *Banquet*, s'est attachée à mettre en évidence sa place dans la structure du dialogue, ses sources et les fonctions que Platon lui assigna. Nous avons d'abord souligné le rôle de la figure du *daimōn* Éros dans la définition de la méthode philosophique. La philosophie, personnifiée dans la figure d'Éros, se concrétise dans une démarche *ascendante*, qui va progressivement du particulier au général et des réalités sensibles à celles intelligibles, *critique*, car engageant également une sélection raisonnée des solutions précédentes, et *initiatique*, en tant que technique spirituelle, le parcours philosophique étant modelé sur la structure générale de l'initiation aux mystères.

Le *daimōn* Éros, comme le type de discours qui le met en scène (le mythe), est une figure intermédiaire dont le rôle est d'aménager le passage d'un savoir contingent (δόξα) vers la science véritable (ἐπιστήμη), en préfigurant, à un niveau inférieur de discours dépourvu de clarté et de précision, le contenu de cette dernière (le mythe est une δόξα ὀρθή). La figure de l'Éros-*daimōn* représente l'équivalent « mythique » de la φιλοσοφία (définie comme un savoir intermédiaire qui aspire à la σοφία sans pouvoir l'atteindre), une reproduction de la méthode philosophique dans un registre discursif inférieur, ayant le rôle de stimuler l'exercice de la raison et d'inciter à une connaissance véritable. Cette méthode représente précisément la pratique philosophique dont la figure de Socrate, le philosophe par excellence, sert de paradigme. Le dernier discours du *Banquet*, celui d'Alcibiade, assimile en effet la figure de Socrate à celle du *daimōn* Éros – Socrate est un δαιμόνιος ἀνήρ et un ἐρωτικός – en mettant ainsi en miroir le modèle réel du philosophe et son image mythique.

---

[113] Νόμος est un dérivé de νέμω, qui signifie, entre autres, « faire paître » (*Od.* IX, 233, … ἦος ἐπῆλθη νέμων), νομός étant le « pâturage » (*Od.* X, 159) et, par extension, « division de territoire, région », ce qui évoque l'image platonicienne du *daimōn* « pasteur » des hommes et des cités. D'autre part, l'idée de « loi » exprimée par νόμος recoupe la représentation du *daimōn* comme gardien de la θέμις (*supra*, p. 26). Sur les significations du νόμος, voir Laroche (1949), pp. 163–205.

En ce qui concerne les sources de la figure du *daimōn* Éros, nous avons mis en évidence, d'une part, la contribution de la poésie lyrique, de la tragédie et des sophistes à la décantation des diverses figures d'Éros qui apparaissent dans le *Banquet*, et, d'autre part, l'apport de certaines traditions religieuses et philosophiques dans la formation de la figure du *daimōn* comme divinité intermédiaire entre les dieux et les hommes et comme patron des pratiques religieuses permettant la communication entre les deux mondes.

Platon a mis la figure du *daimōn* Éros, telle qu'elle est décrite dans le *Banquet*, au service de deux objectifs répondant à des préoccupations constantes et essentielles de sa démarche philosophique : d'une part, préserver l'immuabilité et la perfection des dieux par le refus d'assigner à la passion (ϑυμός ou ἐπιϑυμία) une place dans le monde divin (le divin n'est pas cause du mal) ; d'autre part, subordonner les formes traditionnelles de contact entre les dieux et les hommes à l'autorité et au contrôle d'une raison promue en instance exégétique et corrective des pratiques religieuses.

La figure du *daimōn* Éros répondait bien au premier objectif dans la mesure où Éros ainsi que les *daimones* étaient couramment associés par la tradition poétique et religieuse aux malheurs attachés à l'existence humaine ; avec une notable exception, Hésiode, que Platon considère dans le *Cratyle* comme une autorité en matière démonologique. Divinités et passions humaines à la fois, Éros et les *daimones* – le *daimōn*, on l'a vu, est, en même temps, la puissance divine, l'égarement de l'esprit et la victime – risquent ainsi d'introduire l'imperfection et le mal dans le monde des dieux ; en rabaissant, d'une part, Éros au statut de *daimōn* et en présentant, d'autre part, le *daimōn* sous des couleurs éminemment favorables, Platon déchargea les deux figures des difficultés que leur nature fluctuante soulevait. La figure du *daimōn* Éros était également appropriée au deuxième objectif dans la mesure où elle est présentée comme un *analogon* mythique de la philosophie. Faire du *daimōn* Éros le patron de la religion (initiations, divination, prière, etc.) revient à placer cette dernière sous l'autorité d'une rationalité normative, à savoir à intégrer la religion dans les limites de la raison.

La seconde partie de notre étude, consacrée à une série hétérogène de figures regroupée dans la catégorie générique des « *daimones* gardiens » – le signe démonique de Socrate, le *daimōn* individuel du *Phédon* et de la *République*, les *daimones* gardiens des mortels du *Politique* et des *Lois*, le *daimōn*–νοῦς du *Timée* –, a tenté de montrer la place que ces figures occupent dans les dialogues où elles interviennent, les thématiques et

les types de discours auxquels elles sont associées et a essayé en même temps de dégager leurs fonctions. Cette série de figures est attachée à des thématiques aussi nombreuses que variées comme la vie philosophique (*Apologie*, *République*), la pédagogie socratique (*Alcibiade*, *Théétète*), le destin et la responsabilité individuelle (*République*), la structure de l'âme (individuelle et du monde) (*République*, *Timée*) ou la politique (*Politique*, *Lois*).

Le type de discours qui met en circulation cette gamme variée de figures du *daimōn* est le mythe (ou un récit ayant un rôle analogue) et ce détail n'est pas fortuit. Le mythe platonicien est un genre de discours intermédiaire entre l'opinion et la science véritable, portant sur des réalités qui échappent au domaine de l'expérience, et qui a la capacité de figurer, de manière confuse, l'objet intelligible dont il ne donne qu'une image imparfaite. Le mythe platonicien n'est pas un discours autonome au sens strict du terme, son rôle étant d'inculquer, sous une forme accessible et familière, une vérité rationnelle autrement inaccessible à des natures inaccoutumées à l'exercice de la raison. Il représente donc un mythe « corrigé » en accord avec des exigences rationnelles. Les mythes platoniciens traitant de différentes sortes de « *daimones* gardiens » répondent précisément à cette exigence. Le signe démonique de Socrate sert ainsi à persuader un public non-philosophique de la supériorité d'un mode de vie philosophique ou de la justesse d'une décision rationnelle (celle de subir la mort). D'une manière analogue, le *daimōn* imparti par Lachésis rend acceptable auprès de la foule l'idée que la divinité (le destin) n'est pas cause du mal, que l'homme seul est responsable de ses actes et qu'un bon destin est l'équivalent d'une vie vertueuse. Enfin, l'interprétation platonicienne du mythe des races – l'âge d'or = gouvernement des *daimones* = vie rationnelle – est vouée à faire passer une théorie dont la raison seule ne saurait fournir la légitimité : la supériorité naturelle de l'intellect, la partie divine de l'âme, sur ses autres parties (mortelles), qui justifie la prééminence des philosophes sur les autres parties du corps social et leur légitimité comme gouverneurs et législateurs.

Le *Timée* complète cet usage de la notion par l'assimilation formelle du νοῦς à un *daimōn* dans le cadre d'une théorie psychologique et cosmologique où l'exercice naturel de l'intellect est assimilé à l'union de l'âme individuelle et de l'âme du monde. La notion de *daimōn* contribue ainsi à lier, de manière plus rigoureuse et plus systématique que dans le *Banquet*, le monde divin et le monde humain, et à définir la pratique de la philosophie comme exercice de la partie divine de l'âme (le νοῦς), comme ὁμοίωσις θεῷ. C'est à travers cette partie supérieure de l'âme

que s'exerce la providence divine, ce qui permet de comprendre que le νοῦς est le véritable *daimōn* gardien et que les différentes figures platoniciennes du *daimōn*, comme intermédiaire, comme « gardien des mortels » et comme νοῦς sont indissociables. Intérieur et extérieur à la fois, sa figure se multiplie également en fonction du type de discours qui la véhicule. La tradition ultérieure, médio- et néoplatonicienne, s'en fera l'écho mais, plus préoccupée de justifier les mythes que de préciser leur statut, négligera le véhicule pour retenir la doctrine.

QUATRIÈME CHAPITRE

# DÉMONOLOGIE, COSMOLOGIE ET THÉORIES DE LA PROVIDENCE

Le mot de Diotime, selon lequel le *daimōn* « se trouve à mi-chemin entre les dieux et les hommes, il contribue à remplir l'intervalle, pour faire en sorte que chaque partie soit liée aux autres dans l'univers » (ἐν μέσῳ δὲ ὂν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ συνδεδέσθαι, *Banquet* 202 e) fut lu dans l'Ancienne Académie, du vivant même de Platon, dans un sens cosmologique, pour devenir par la suite le *locus classicus* de toute référence à la position ou à la fonction des *daimones* dans le κόσμος. Cette lecture fut sans doute conditionnée par le rôle important que la théorie du μεταξύ, du moyen terme qui lie les termes extrêmes et assure l'unité du composé, joue chez Platon dans tous les compartiments de la philosophie (*e.g.*, *Timée* 31 b–c). Dans cette perspective, les disciples directs de Platon mirent presque naturellement en relation ce texte avec la cosmologie du *Timée*, en incorporant les *daimones* à la fois dans la série des espèces d'êtres vivants associés aux quatre éléments du *Timée* 39 e–40 a, et dans le groupe des dieux traditionnels du *Timée* 40 d–e.

À partir de ces collages textuels, la tradition platonicienne a formulé, pendant quelques siècles, des théories sur la nature, la topographie et la fonction cosmologique des *daimones*, en précisant leurs rapports avec les éléments et les régions du κόσμος dans le cadre d'une représentation mathématisée de l'univers[1]. De Xénocrate à Calcidius, les platoniciens ont élaboré des structures théologiques calquées d'après des représentations du monde physique inspirées par l'arithmétique et par la géométrie[2]. Cela n'a pas été bien évidemment un simple jeu d'esprit, car ces théories ont servi à formuler une réflexion philosophique sur la religion, à démontrer l'existence d'une providence qui s'étend jusqu'au monde sublunaire. Avec les néoplatoniciens, ces problèmes n'ont pas disparu,

---

[1] Pour une approche générale de la démonologie médio-platonicienne, voir Brenk (1986) ; Donini (1990) ; Moreschini (1995) ; Dillon (2000), (2004).

[2] La dépendance de la démonologie médio-platonicienne de la lecture théologique de Platon, et en particulier du *Timée* a été soulignée par Donini (1990), pp. 37–39. Sur l'importance du *Timée* dans l'Ancienne Académie, voir Reydams-Schils (1999) ; Dillon (2003b).

mais les moyens philosophiques de les aborder se sont diversifiés et la place de la notion de *daimōn* dans cette réflexion, malgré la continuité du recours aux textes platoniciens traditionnels, a changé substantiellement. Par delà les variations et les changements qu'une tradition philosophique s'étendant sur un millénaire fit intervenir dans cette thématique, il existe une continuité indéniable des problèmes, de la terminologie, des textes et des passages utilisés et de la manière de les interroger que le présent examen aimerait arriver à mettre en évidence.

## L'Ancienne Académie. La naissance de la démonologie

### *La religion cosmique de l'*Épinomis

L'auteur de l'*Épinomis* – probablement Philippe d'Oponte[3] – n'a pas élaboré, au sens propre du terme, une «démonologie», mais il est le premier à avoir assigné aux *daimones* une place et une fonction définies dans le cadre de sa cosmologie. La doctrine de l'*Épinomis* est fondée essentiellement sur une interprétation théologique de la cosmologie du *Timée*, notamment de la partie consacrée aux dieux–astres (39 e–40 b), qui a intégré le passage du *Banquet* (202 e) concernant la nature et les fonctions du *daimōn*[4].

L'établissement d'une hiérarchie des êtres vivants correspondant à la série des éléments représente une préoccupation centrale de l'Ancienne Académie qui opéra de bonne heure une articulation de la théorie du *Banquet* au cadre cosmologique et théologique du *Timée*. L'auteur de l'*Épinomis* est probablement le premier à avoir assigné la région aérienne non pas aux oiseaux (*Timée* 40 a, 41 b), mais à une espèce d'êtres intermédiaires très proches de *daimones*, composés d'une forme pure de l'air (l'éther)[5].

L'*Épinomis* présente une hiérarchie des êtres divins en ordre décroissant qui précise, de manière non-systématique, la nature et les fonctions de chaque catégorie. La hiérarchie des êtres est calquée sur une hiérarchie des éléments dont les êtres divins sont composés, à chaque catégorie correspondant l'élément prédominant dans sa constitution :

---

[3] Voir Tarán (1975), pp. 3–47 ; Brisson (2005b).

[4] Sur l'usage du *Banquet* dans l'*Épinomis*, voir Robin (1929), p. LXXVIII; Des Places (1937), pp. 322–324 ; Tarán (1975), pp. 283–284.

[5] Sur la hiérarchie des êtres vivants de l'*Épinomis* et sa relation avec la démonologie, voir Heinze (1892), pp. 92–94 ; Tarán (1975), pp. 36–47 ; Dillon (2003a), pp. 193–194.

[…] parmi les dieux visibles (θεοὺς … τοὺς ὁρατούς), les plus grands, les plus vénérables, ceux qui portent de tous côtés les regards les plus perçants, il faut placer en premier lieu les astres et tous les corps dont nous les voyons escortés ; après eux et au-dessous d'eux, il faut, dans l'ordre, mettre les *daimones*; quant à l'espèce aérienne (ἀέριον γένος), qui occupe la place intermédiaire (μέσην) et vient en troisième lieu, qui fait l'office de messagère (τῆς ἑρμηνείας αἴτιον), c'est un devoir instant de l'honorer par des prières, en reconnaissance de sa médiation favorable (τῆς εὐφήμου διαπορείας) [cf. *Banquet* 202 e]. De ces deux espèces de *daimones*, celle qui est d'éther (αἰθέρος) et celle qui vient ensuite, faite d'air (ἀέρος), disons que chacune est tout entière diaphane (διορώμενον) ; en fait, si près qu'elles s'approchent, elles ne deviennent pas perceptibles ; que toutes deux participent à une intelligence admirable (μετέχοντα … φρονήσεως θαυμαστῆς), parce qu'elles apprennent facilement et ont la mémoire en partage (εὐμαθοῦς … καὶ μνήμονος) ; qu'elles connaissent toutes nos pensées et aiment singulièrement celui d'entre nous qui est vertueux, tandis qu'elles haïssent l'homme profondément perverti. C'est que les *daimones* sont déjà accessibles à la douleur (λύπης μετέχοντα) ; car le dieu, lui, qui possède la perfection de la nature divine, reste étranger à ces affections, douleur ou plaisir, mais participe à l'intelligence et au savoir dans toute leur plénitude ; et comme l'univers est entièrement rempli de créatures vivantes (συμπλήρους … ζῴων οὐρανοῦ γεγονότος) [cf. *Banquet* 202 e], ils se renseignent (ἑρμηνεύεσθαι) entre eux et renseignent les dieux les plus haut placés sur tous les hommes et sur toutes choses, parce que les êtres intermédiaires (τὰ μέσα) se portent d'un élan léger vers la terre et vers toutes les régions du ciel. Quant aux êtres de la cinquième espèce, formés de l'eau, on les représentera sans erreur comme les demi-dieux (ἡμίθεον) nés de cet élément, qui tantôt tombent sous les regards, tantôt se cachent en devenant invisibles et provoquent l'étonnement par leurs apparitions incertaines[6].

---

[6] *Épinomis* 984 d–985 b (trad. Des Places) : θεοὺς δὲ δὴ τοὺς ὁρατούς, μεγίστους καὶ τιμιωτάτους καὶ ὀξύτατον ὁρῶντας πάντῃ, τοὺς πρώτους τὴν τῶν ἄστρων φύσιν λεκτέον καὶ ὅσα μετὰ τούτων αἰσθανόμεθα γεγονότα, μετὰ δὲ τούτους καὶ ὑπὸ τούτοις ἑξῆς δαίμονας, ἀέριον δὲ γένος, ἔχον ἕδραν τρίτην καὶ μέσην, τῆς ἑρμηνείας αἴτιον, εὐχαῖς τιμᾶν μάλα χρεὼν χάριν τῆς εὐφήμου διαπορείας. τῶν δὲ δύο τούτων ζῴων, τοῦ τ' ἐξ αἰθέρος ἐφεξῆς τε ἀέρος ὄν, διορώμενον ὅλον αὐτῶν ἑκάτερον εἶναι παρὸν δὴ πλησίον οὐ κατάδηλον ἡμῖν γίγνεσθαι μετέχοντα δὲ φρονήσεως θαυμαστῆς, ἅτε γένους ὄντα εὐμαθοῦς τε καὶ μνήμονος, γιγνώσκειν μὲν σύμπασαν τὴν ἡμετέραν αὐτὰ διάνοιαν λέγωμεν, καὶ τόν τε καλὸν ἡμῶν καὶ ἀγαθὸν ἅμα θαυμαστῶς ἀσπάζεσθαι καὶ τὸν σφόδρα κακὸν μισεῖν, ἅτε λύπης μετέχοντα ἤδη θεὸν μὲν γὰρ δὴ τὸν τέλος ἔχοντα τῆς θείας μοίρας ἔξω τούτων εἶναι, λύπης τε καὶ ἡδονῆς, τοῦ δὲ φρονεῖν καὶ τοῦ γιγνώσκειν κατὰ πάντα μετειληφέναι. καὶ συμπλήρους δὴ ζῴων οὐρανοῦ γεγονότος, ἑρμηνεύεσθαι πρὸς ἀλλήλους τε καὶ τοὺς ἀκροτάτους θεοὺς πάντας τε καὶ πάντα, διὰ τὸ φέρεσθαι τὰ μέσα τῶν ζῴων ἐπί τε γῆν καὶ ἐπὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἐλαφρᾷ φερόμενα ῥύμῃ. τὸ δὲ ὕδατος πέμπτον ὂν ἡμίθεον μὲν ἀπεικάσειεν ἄν τις ὀρθῶς ἀπεικάζων ἐξ αὐτοῦ γεγονέναι, καὶ τοῦτ' εἶναι τοτὲ μὲν ὁρώμενον, ἄλλοτε δὲ ἀποκρυφθὲν ἄδηλον γιγνόμενον, θαῦμα κατ' ἀμυδρὰν ὄψιν παρεχόμενον.

Il s'agit d'une hiérarchie des êtres qui peuplent l'univers au sommet de laquelle sont situés les dieux visibles, c'est-à-dire les corps célestes – les étoiles fixes et les sept planètes – conçus comme des êtres divins parfaits et éternels (*Timée*, 40 a–b, *Lois*, X, 899 b)[7]. Aux dieux-astres correspond, dans la série des éléments, le feu qui prédomine dans leur constitution. Au-dessous des dieux visibles se placent trois espèces de vivants – les δαίμονες, l'espèce aérienne (τὸ ἀέριον γένος) et les demi-dieux (ἡμίθεοι) – auxquels correspondent trois éléments : l'éther, l'air et l'eau. Enfin, les hommes et les bêtes correspondent à la terre. En ce qui concerne les fonctions de ces espèces, l'activité des dieux visibles est par excellence l'intellection. L'intelligence que les dieux-astres possèdent au plus haut degré décroît de haut en bas et à partir du deuxième degré elle est obscurcie par la « passion ».

Exerçant une activité intellective inférieure par rapport aux dieux-astres, les trois catégories intermédiaires accomplissent un rôle de médiation et de communication dont la description est largement empruntée au *Banquet*[8]. L'auteur de l'*Épinomis* ajoute, par rapport au texte du *Banquet*, la communication réciproque des *daimones* (ἑρμηνεύεσθαι πρὸς ἀλλήλους, 985 b). Cette hiérarchie peut être représentée de la manière suivante :

| Espèces de vivants | Eléments | Nature | Fonction |
|---|---|---|---|
| θεοί ὁρατοί | feu | intellect visibles | intellection |
| δαίμονες | éther | intellect (–)[9]<br>passion (amour, haine)<br>invisibles | intellection (–)<br>médiation<br>communication |
| ἀέριον γένος | air | intellect (–)<br>passion (amour, haine)<br>invisibles | intellection (–)<br>médiation<br>communication |
| ἡμίθεοι | eau | intellect (–)<br>(passion)<br>visibles et invisibles | intellection (–) |
| hommes, bêtes | terre | intellect (–)<br>passion<br>visibles | |

[7] Sur la divinité des astres dans la tradition platonicienne, voir Festugière (1949) ; Boyancé (1952a) ; Tarán (1975), pp. 32–36.

[8] Voir Des Places (1937), p. 323 ; Dillon (2003a), pp. 194–195.

[9] Nous avons noté par (–) la régression progressive de l'activité intellective chez les espèces inférieures aux dieux-astres.

Dans quelle mesure cette hiérarchie est-elle platonicienne ? La réponse à cette question n'est pas difficile. La source d'inspiration de l'auteur de l'*Épinomis* est sans aucun doute la hiérarchie des vivants du *Timée* 39 e–40 a : la race divine des dieux, les créatures ailées de l'air, les êtres vivant dans l'eau et ceux qui se meuvent sur la surface de la terre. Dans chacun des quatre genres de vivants prédomine un certain élément (feu, air, eau ou terre), chacun étant composé d'un mélange des quatre éléments[10]. Par rapport à la doctrine du *Timée*, l'auteur de l'*Épinomis* a opéré pourtant trois modifications essentielles : il a introduit un cinquième élément (l'éther), auquel il a fait correspondre le cinquième genre de vivants ; il a transformé radicalement la classification du *Timée* en compactant trois catégories en une seule et en ajoutant trois catégories nouvelles (les trois espèces d'êtres intermédiaires) ; enfin, la classification des éléments a été utilisée comme fondement de la hiérarchisation des êtres vivants, tandis que, dans le *Timée*, ce ne sont pas les éléments, mais l'âme qui constitue le fondement de leur constitution.

L'éther est mentionné parfois par Platon comme la partie la plus pure de l'air sans pour autant en faire un élément à part entière (*Timée* 58 d ; cf. *Phédon* 109 b, 111 a–b ; *Cratyle* 410 a–c). L'origine de l'innovation de l'*Épinomis* se trouve fort probablement dans le souci de symétrie de son auteur qui a voulu faire correspondre cinq éléments aux cinq figures élémentaires du *Timée*[11]. La théorie du *Timée* établit en effet une correspondance entre les quatre éléments et les polyèdres réguliers (feu–tétraèdre, terre–cube, air–octaèdre, eau–icosaèdre), en laissant de côté le dodécaèdre auquel aucun élément ne correspond.

Quoique la position de l'éther entre le feu et l'air pose quelques problèmes du point de vue de la théorie platonicienne de la transformation des éléments, il se peut en effet que l'auteur de l'*Épinomis*, peu intéressé par les subtilités de la théorie des figures élémentaires, ait voulu simplement homologuer les deux séries en ajoutant l'éther à la série platonicienne des quatre éléments. Il faut mentionner que l'éther apparaît déjà chez Aristote comme élément indépendant (*De caelo* 270 b 1 *sq.*), et il est fort possible que l'auteur de l'*Épinomis* l'ait adopté en lisant le *Timée* à la lumière d'Aristote.

Quoiqu'il en soit, l'introduction de l'éther comme élément distinct dans la hiérarchie des êtres représente seulement une partie, et non la plus

---

[10] C'est la conclusion qui découle nécessairement du *Timée* 40 a ; cf. ibid., 31 b–32 c.

[11] Sur la raison et les conséquences de l'introduction de l'éther dans la série des éléments du *Timée*, voir Tarán (1975), pp. 36–42.

importante, de la transformation profonde que l'auteur de l'*Épinomis* a imposée à la classification du *Timée*. En mentionnant les vivants peuplant l'air et l'eau dans le *Timée*, Platon ne laisse nullement entendre qu'il s'agit d'êtres divins et incorporels, et de toute façon ils ne sont pas hiérarchiquement ordonnés. Il s'agit d'oiseaux et de poissons et non de *daimones*. Dans l'*Épinomis*, les premiers sont relégués, avec toutes les bêtes, au palier ontologique inférieur, alors que l'air et l'eau et, au-dessus d'eux, l'éther représentent un espace assigné à des êtres intermédiaires, généralement invisibles, même si certains êtres (les nymphes ?) peuvent faire l'objet d'apparitions fulgurantes. L'auteur de l'*Épinomis* a fort probablement juxtaposé ici à la classification des vivants du *Timée* la série des êtres divins du *cursus honorum* platonicien, θεοί–δαίμονες–ἥρωες (*Cratyle* 397 d, *Rép*. IV, 427 b, *Lois* IV, 717 b, V, 738 d, VII, 801 e, etc.), les ἥρωες étant remplacés par les ἡμίθεοι probablement sous l'influence du *Cratyle* 398 c, où les deux catégories sont assimilées formellement. Les *daimones* de la hiérarchie tripartite platonicienne furent distribués en deux espèces distinctes par souci de symétrie avec la hiérarchie des éléments, mais les deux espèces, habitant respectivement l'éther et l'air, et dont seule la première est qualifiée de *daimones*, ne présentent pas de traits distinctifs et l'on peut difficilement faire la différence entre elles.

L'auteur de l'*Épinomis* utilise ainsi une classification des éléments pour structurer une hiérarchie ontologique qui permet de faire le lien entre les êtres terrestres et les dieux-astres à travers une série d'espèces d'êtres divins intermédiaires inspirée par le *cursus honorum* platonicien. La doctrine du *daimōn* intermédiaire et médiateur du *Banquet* est mise à contribution pour dessiner une représentation globale de l'univers qui diffère pourtant de sa source platonicienne aussi bien par sa structure que par les enjeux qu'elle soulève : d'une part, Platon n'aurait jamais pu assigner aux dieux-astres le plus haut degré de la hiérarchie des êtres divins, ces derniers étant évidemment inférieurs au démiurge ; d'autre part, la notion de *daimōn* intervient chez Platon en contexte cosmologique soit pour désigner métaphoriquement la divinisation de l'âme humaine dans le *Timée* (le *daimōn* est le point de fusion de l'âme individuelle avec l'âme du monde), soit pour préserver l'impassibilité des dieux dans le *Banquet*. Dans la hiérarchie de l'*Épinomis*, il n'est question ni de l'âme, ni des dieux traditionnels, mais uniquement des dieux-astres par rapport auxquels les *daimones* se situent à un niveau inférieur.

Qui sont pourtant ces *daimones* ? Ils ne sont pas formellement identifiés aux dieux des cultes civiques, mais la suite du fragment cité montre clairement que c'est plutôt dans ce sens-là qu'il faut les comprendre :

> Alors qu'il existe réellement ces cinq espèces d'êtres vivants, de quelque façon que tel d'entre nous les ait rencontrés, que ce soit pour les avoir vus dans le sommeil, en songe, ou que, par manière de présages ou d'oracles, des paroles aient frappé les oreilles de gens bien portants, ou même de malades, ou encore de gens qui touchaient à leur dernière heure, – sur les croyances qui, à l'endroit de toutes ces espèces, se sont fait jour *en particulier ou officiellement*, *qui ont suscité bien des cultes en bien des pays et en susciteront encore*, le législateur, pour peu qu'il ait de sens, se gardera bien d'innover et de porter ses concitoyens à une religion sans titres sûrs; il n'interdira pas non plus les sacrifices que prescrivent les lois traditionnelles, puisqu'il ne sait absolument rien, comme d'ailleurs il n'est pas possible à la race humaine de rien savoir en de telles matières[12].

Aucun doute ne peut subsister au sujet de la nature de ces cultes. Il s'agit des cultes civiques réglés par la loi et consacrés aux dieux traditionnels. Ils sont fondés, selon une conception que l'auteur emprunte fort probablement aux *Lois* V, 738 b–d, sur les révélations reçues en songe par des êtres humains exceptionnels, par des malades ou des moribonds. C'est un objet de la croyance commune, fondement de l'unité de la cité, qui échappe à l'emprise de la raison et sur lequel on doit, de ce fait, éviter d'opérer des modifications.

L'auteur de l'*Épinomis* semble, implicitement, mettre un signe d'équivalence entre les dieux traditionnels – qu'il laisse, du reste, à chacun la liberté de ranger à sa guise[13] (cf. *Timée* 40 d) – et les espèces d'êtres divins inférieurs aux dieux-astres[14]. À peine suggérée, cette équivalence ne semble avoir d'autre rôle que de permettre l'introduction d'une catégorie d'êtres divins (les dieux-astres) supérieure aux dieux traditionnels et, corrélativement, d'un culte civique dont l'importance dépasserait celle des cultes établis. Cette préoccupation fondatrice de l'auteur de l'*Épinomis* ressort nettement de la suite du texte:

---

[12] *Épinomis* 985 c–d (trad. Des Places).

[13] Ibid. 984 d: Θεοὺς μὲν δή, Δία τε καὶ Ἥραν καὶ τοὺς ἄλλους πάντας, ὅπῃ τις ἐθέλει, ταύτῃ κατὰ τὸν αὐτὸν τιθέσθω νόμον καὶ πάγιον ἐχέτω τοῦτον τὸν λόγον. L'affirmation est ambiguë, car aucun principe de classement n'avait été formulé antérieurement.

[14] Cf. Festugière (1947/1948), p. 37: « Or, c'est aux êtres démoniques des trois régions intermédiaires que s'adressent, semble-t-il, les cultes traditionnels, dont l'origine a dû être quelque épiphanie obtenue en état de veille ou en songe (985 c 1 ss.) ». Le doute est cependant permis, car l'Olympe est assimilé formellement au ciel et au cosmos dans un contexte où il est question de la « science du nombre » enseignée par les astres (εἴτε κόσμον εἴτε ὄλυμπον εἴτε οὐρανὸν ἐν ἡδονῇ τῳ λέγειν, 977 b), passage que Boyancé (1952a), p. 333, a évoqué pour illustrer, au contraire, l'assimilation des dieux-astres aux dieux de l'Olympe.

> Par contre, en ce qui concerne les dieux qui nous sont réellement visibles, le même raisonnement ne démontre-t-il pas que la pire lâcheté est de ne pas oser nous en parler et nous révéler qu'ils sont des dieux autant que les autres, mais privés des cérémonies et des honneurs qui leur reviennent? En fait, c'est là ce qui se passe aujourd'hui, en cette matière également; c'est comme si l'un d'entre nous, ayant un jour vu le soleil ou la lune venir à l'existence et nous surveiller tous, ne les signalait pas, impuissant qu'il serait en quelque sorte à les signaler, et en même temps, les voyant exclus de tout honneur, ne s'efforçait pas, au moins pour sa part, *de les amener en un lieu honorable pour les y mettre en évidence, leur faire offrir des fêtes et des sacrifices, et de déterminer des périodes plus ou moins longues, d'après leurs révolutions, comme un temps réservé à chacun d'eux plusieurs fois dans l'année*. Celui qui omettrait cela ne mériterait-il pas, de son propre aveu et de l'avis de tous les témoins, d'être enfin appelé un lâche?[15]

Le fragment montre très clairement le caractère de réforme religieuse de la démarche de l'*Épinomis*[16]. L'établissement sur des bases rationnelles d'une hiérarchie des êtres divins a pour but l'instauration dans la cité d'Athènes d'un culte nouveau consacré aux dieux-astres, culte bénéficiant d'un sanctuaire propre, de fêtes et de sacrifices comme toute autre divinité du panthéon[17]. On comprend dès lors l'importance de la classification des êtres divins et de la place des *daimones* dans cette hiérarchie, comme fondement philosophique légitimateur de cette réforme religieuse. Les dieux véritables sont les dieux-astres, car leur éminence et le culte qui leur est réservé sont fondés non sur la croyance commune, mais sur l'évidence rationnelle.

Platonicien en apparence – prééminence de la raison sur l'opinion, caractère irrationnel de la croyance religieuse –, l'argument avancé par l'auteur de l'*Épinomis* pour défendre et justifier le culte des dieux-astres est platoniquement hétérodoxe pour au moins deux raisons. En premier lieu, l'objet propre de la raison est, chez Platon, la réalité intelligible et immuable, les Idées, inaccessibles aux sens. Pour cette raison, l'idée d'une *religion* fondée sur l'évidence rationnelle n'a pas de sens[18]. Les dieux-astres, du fait même de leur visibilité et de leur place dans le κόσμος,

---

[15] *Épinomis*, 985 d–986 a (trad. Des Places).

[16] Sur le caractère de « réforme religieuse » du culte des dieux-astres prôné par l'auteur de l'*Épinomis*, voir Festugière (1947/1948) et (1949), pp. 202–209. Sur la « religion cosmique » de l'*Épinomis*, voir aussi Des Places (1937); Nilsson (1950), pp. 789–793; Tarán (1975), pp. 32–36.

[17] Voir Festugière (1949), pp. 202–209.

[18] Voir Tarán (1975), pp. 32–33.

sont, chez Platon, essentiellement des dieux inférieurs. En deuxième lieu, l'idée d'une réforme religieuse fondée sur la raison philosophique est, du point de vue platonicien, un non-sens. Enracinée dans la croyance commune, dans une δόξα ayant pour objet des réalités en dehors du temps et de l'espace accessible aux sens, la religion ne saurait par nature se fonder sur la raison.

La réforme religieuse envisagée par l'auteur de l'*Épinomis* se présente ainsi comme le résultat d'un contre-sens exégétique ; un contre-sens religieusement et philosophiquement fertile, qui témoigne de l'émergence à Athènes, dans la seconde moitié du IV^e^ siècle, d'une piété nouvelle, apanage d'une élite intellectuelle qui, attachée à la religion civique, cherche pourtant dans la contemplation et l'étude du ciel l'essence d'une religion supérieure fondée sur le raisonnement et sur le calcul mathématique. Les dieux traditionnels restent en place, mais ils tendent petit à petit à devenir des *daimones*.

### *La démonologie de Xénocrate et son écho chez Plutarque*

Contemporain de Philippe d'Oponte, Xénocrate est probablement le plus important représentant de l'Ancienne Académie. Né en 396 à Chalcédoine et mort en 314 à Athènes, il s'est joint à l'Académie dont il est devenu le scolarque en 339 comme successeur de Speusippe. Son œuvre, qui fut sans doute considérable, nous est parvenue sous la forme d'une série de fragments réunis à la fin du XIX^e^ siècle par R. Heinze et, plus récemment, par M. Isnardi Parente[19].

Les témoignages que nous possédons sur l'œuvre de Xénocrate – provenant notamment d'Aristote et de Plutarque – attestent l'importance prise par la réflexion démonologique dans l'Académie dès le vivant de Platon. Allant encore plus loin que l'auteur de l'*Épinomis*, Xénocrate accorde aux *daimones* un rôle essentiel dans la cosmologie, en systématisant les références éparses dans les dialogues de Platon. Son influence sur la formation d'une vulgate démonologique platonicienne ne saurait être surestimée[20]. Un bon point de départ pour dégager la théorie démonologique de Xénocrate est le fragment suivant rapporté par le doxographe Aëtius :

---

[19] Heinze (1892) ; Isnardi Parente (1982).

[20] Sur la place de Xénocrate dans la démonologie médio-platonicienne, voir Heinze (1892), pp. 78–123, surtout pp. 94–98 ; Isnardi Parente (1982), pp. 414–418 ; Dillon (1977), pp. 31–33, (1999), (2003a), pp. 98–154 ; Schibli (1993).

> Xénocrate, fils d'Agathenor de Chalcédoine, considérait la monade et la dyade comme des dieux. La première, en tant que principe mâle, a le rôle de père, régnant dans le ciel, et il l'appelle Zeus [cf. *Phédre* 246 e], Impair et Intellect et le considère comme le dieu suprême. La dyade est le principe féminin, en tant que Mère des Dieux régnant sur l'espace situé au-dessous du ciel, et il l'appelle l'âme du monde. Il regarde le Ciel également comme un dieu, et les étoiles ardentes comme des dieux olympiens, et il affirme également l'existence d'autres *daimones* invisibles sublunaires (ἑτέρους ὑποσελήνους δαίμονας ἀοράτους). Il exprimait aussi l'opinion selon laquelle les éléments matériels sont pénétrés par ⟨certains pouvoirs divins⟩. Parmi ceux-ci, celui qui habite l'air, il l'appelle ⟨Hadès, car l'air est⟩ invisible (ἀειδής), celui qui habite l'eau, Poséidon, et celui qui occupe la terre, Déméter la Semeuse-de-graine[21].

Le fragment soulève une série de difficultés[22]. Nous laissons de côté les problèmes de l'identification de la monade avec le νοῦς et de la dyade avec l'âme du monde, pour nous concentrer sur l'analogie établie par Xénocrate entre les plans cosmologique et théologique : la monade, assimilée à Zeus, correspond à l'espace supracéleste (ὑπερουράνιος τόπος, *Phèdre* 247 c), le dieu ciel à l'espace céleste, tandis que la dyade, identifiée à la Mère des Dieux (μήτηρ θεῶν), correspond à la région sublunaire située au-dessous du ciel. Dans cette structure cosmologique tripartite, les *daimones* se trouvent dans la région située au dessous du ciel, dans l'espace sublunaire (ὑποσέληνοι δαίμονες) régi par l'âme du monde[23]. Dans cette région se trouvent également les θεῖαι δυνάμεις associées aux dieux olympiens (Hadès, Poséidon, Déméter) qui correspondent aux éléments (l'air, l'eau et la terre)[24].

Cette division tripartite du κόσμος est confirmée par un autre fragment, rapporté par Sextus Empiricus[25], selon lequel Xénocrate aurait posé l'existence de trois formes d'existence (οὐσίαι) : sensible (οὐσία αἰσθητή), intelligible (οὐσία νοητή) et opinable (οὐσία δοξαστή) qui est un mélange des deux premières. L'οὐσία αἰσθητή correspond à la région supracéleste, l'οὐσία νοητή à l'espace sublunaire, et l'οὐσία δοξαστή au

---

[21] Xénocrate, 15 Heinze (dorénavant H) = 213 Isnardi Parente (dorénavant IP) [= Aëtius, *Placita* I, 7, 30].

[22] L'interprétation de ce fragment a suscité de nombreux commentaires ; voir Isnardi Parente (1982), pp. 400–406 ; Dillon (1985), (2003a), pp. 102–107, 131–132 ; Baltes (1988) ; Schibli (1993), pp. 144–146 ; Drozdek (2002/2003).

[23] Sur la localisation des *daimones* dans l'espace sublunaire, voir Baltes (1988), pp. 56–60 ; Dillon (2003a), p. 130 ; Mansfeld, Runia (2009), p. 52 n. 98.

[24] Ces θεῖαι δυνάμεις ne sont pas assimilées aux *daimones*; voir l'analyse de Baltes (1988), pp. 60–68.

[25] Xénocrate, fr. 5 H = 83 IP [= Sextus, *Adv. math.* VII, 147].

ciel, visible par la perception sensorielle, mais intelligible par la science de l'astronomie. En superposant les deux classifications, on obtient le schéma suivant :

| Hiérarchie théologique | Hiérarchie cosmologique | Hiérarchie métaphysique |
|---|---|---|
| Monade, Zeus | Région supracéleste | οὐσία νοητή |
| Dieu Ciel | Région céleste | οὐσία δοξαστή |
| Dyade, Mère des dieux | Région infracéleste | οὐσία αἰσθητή |
| *Daimones* | | |

Une division différente du κόσμος, où la lune occupe une position médiane entre le ciel et la terre, est attribuée à Xénocrate par Plutarque dans *De facie* 943 E–944 A[26]. Selon Plutarque, Xénocrate aurait professé une doctrine inspirée par Platon (*Timée* 31 b–32 b) qui combine le schéma des quatre éléments – air, feu, eau, terre – avec une série de trois degrés de densité physique (τὸ πυκνόν), notion que Xénocrate emprunte à Anaximène. Conformément à cette doctrine, la lune, composée de l'air et du deuxième πυκνόν, est un intermédiaire entre le soleil, composé du feu et le premier πυκνόν, et la terre, formée de l'eau, du feu, et du troisième πυκνόν[27]. Cette division du cosmos présente un correspondant précis dans une autre théorie attribuée à Xénocrate et rapportée par Plutarque, où la région intermédiaire est assignée aux *daimones* :

> (...) il n'en est pas moins prouvé par des témoins clairs et anciens qu'il existe des natures se situant comme dans une zone limitrophe entre dieux et hommes, recevant les affections mortelles des hommes (πάθη θνητὰ) et les changements qui proviennent de la nécessité (μεταβολὰς ἀναγκαίας), qu'il est correct que nous vénérions, conformément à la coutume ancestrale, en les considérant comme des *daimones* et en les nommant ainsi.
>
> Usant du raisonnement, Xénocrate, le disciple de Platon, avait pris les différents triangles pour paradigme, représentant le divin par le triangle équilatéral, le mortel par le triangle scalène, et le démonique par le triangle isoscèle ; car le premier est égal en toutes parts, le second inégal en toutes parts, et le troisième égal en certaines, inégal en d'autres, de même que la nature des *daimones* possède tant l'affection du mortel que la puissance du dieu (ὥσπερ ἡ δαιμόνων φύσις ἔχουσα καὶ πάθος θνητοῦ καὶ θεοῦ δύναμιν)[28].

[26] Xénocrate, fr. 56 H = 161 IP [= Plutarque, *De facie* 943 E–944 A].

[27] Sur ce fragment et la théorie des trois « densités », voir Dillon (1977), pp. 30–31, (2003a), pp. 125–128.

[28] Xénocrate, fr. 23 H = 222 IP [= Plutarque, *De defectu* 416 C 4–D 4 (trad. Ildefonse)].

Le passage montre que Xénocrate a conçu les *daimones*, selon le modèle du *Banquet*, comme des natures intermédiaires entre l'humain et le divin, en partageant avec les hommes les πάθη et les μεταβολαί épargnées aux dieux[29]. Il montre également que Xénocrate a donné à cette doctrine une expression mathématique en opérant une analogie entre la hiérarchie tripartite des êtres et la hiérarchie des triangles, analogie inspirée de la correspondance établie dans le *Timée* entre les éléments naturels et les figures élémentaires. En confrontant ces deux hiérarchies avec le schéma cosmologique on obtient une équivalence entre la lune et les *daimones* en tant que figures intermédiaires[30]. Cette équivalence est opérée formellement par Plutarque dans la suite du passage cité. Selon Plutarque, ce que Xénocrate aurait exprimé par le recours aux rapports mathématiques, la nature elle-même aurait exposé à travers « des images sensibles et des ressemblances visibles : pour les dieux, le soleil et les astres ; pour les mortels, les météores, les comètes et les étoiles filantes [. . .] mais le corps mixte qui représente les *daimones* c'est en réalité la lune, du fait qu'elle s'accorde avec les allers et venues de ce genre, du fait qu'elle connaît des déclins manifestes, des accroissements et des changements »[31]. La théorie de Plutarque est en fait un développement de la doctrine de Xénocrate qui avait déjà situé les *daimones* et la lune en position intermédiaire dans les deux hiérarchies, théologique et cosmologique.

Xénocrate fournit ainsi à Plutarque la matière sur laquelle reposent les deux arguments avancés dans le *De defectu* pour démontrer l'existence des *daimones* : un argument tiré du *Banquet* et pour lequel Xénocrate a servi de relais, fondé sur la nécessité d'un terme intermédiaire à un double niveau cosmologique et théologique, et un autre argument, fondé sur l'analogie entre l'échelle des êtres et celle des éléments, réinterprétée à travers un filtre herméneutique où l'on peut saisir l'influence conjointe de l'*Épinomis* et de Xénocrate. Les deux arguments se trouvent réunis dans la suite du discours de Cléombrote, dans un véritable plaidoyer pour la démonologie fondé sur des arguments cosmologiques :

> Donc, de la même manière qu'enlever et soustraire l'air (τὸν ἀέρα) intermédiaire entre la terre et la lune (μεταξὺ γῆς καὶ σελήνης) reviendrait à détruire l'union et la communauté du tout (τὴν ἑνότητα διαλύσει καὶ τὴν κοινωνίαν τοῦ παντὸς), en raison de l'espace vide et non relié qui se trouverait créé au milieu (ἐν μέσῳ) [cf. *Banquet* 202 e], de même ceux qui ne

---

[29] Xénocrate, fr. 70 H = 206 IP [= Théodoret, *Thérapeutique*, V, 19]. Cf. Schibli (1993), pp. 149–166.

[30] Voir Babut (1969), pp. 404–405 ; Dillon (1999), p. 311, (2003a), pp. 128–130.

[31] Plutarque, *De defectu*, 13, 416D–E (trad. Ildefonse).

> laissent pas en place le genre des *daimones* font que les affaires des dieux et des hommes n'admettent plus aucun mélange ni aucune relation les unes aux autres [*Banquet* 203 a], puisqu'ils suppriment la nature des interprètes (ἑρμηνευτικήν), comme disait Platon [*Banquet* 202 e], et des serviteurs (διακονικὴν) ; ou bien ils nous contraignent à tout brouiller et bouleverser à la fois, en faisant entrer le dieu dans les affections et les affaires humaines, en l'attirant et en le faisant descendre par ici afin qu'il réponde à nos besoins[32].

La nécessité des *daimones* en tant qu'entités intermédiaires est fondée, d'une part, sur l'argument de l'unité du cosmos et de l'absence du vide, et, d'autre part, sur l'argument de l'absence de contacts directs entre les dieux et les hommes. Les deux arguments reprennent, dans les mêmes termes ou dans des termes équivalents, les arguments exposés dans le discours de Diotime dans le *Banquet*.

L'apport de Xénocrate à cette définition de la nature et de la fonction des *daimones* est double : d'une part, l'accent mis sur leur caractère « passible » associé aux changements de la lune ; d'autre part, l'analogie entre la position intermédiaire des *daimones* et celle de l'air qui occupe, dans la hiérarchie des éléments, une position moyenne entre le feu et la terre, et qui constitue, en même temps, l'élément principal dans la composition de la lune. Une certaine dissemblance entre les deux théories est néanmoins perceptible, car l'air occupe chez Plutarque la région intermédiaire située entre la terre et la lune et non entre la terre et le soleil, comme chez Xénocrate. Mais l'ambiguïté subsiste déjà chez Xénocrate où les *daimones* semblent être associés tantôt à la lune, tantôt à la région sublunaire[33]. On peut résumer ces témoignages par la série suivante d'équivalences :

| Échelle des êtres | Cosmologie | Eléments | Types de triangles |
|---|---|---|---|
| dieux | ciel | feu | équilatéral |
| *daimones* | lune / région sublunaire | air | isoscèle |
| hommes | terre | terre | scalène |

Les témoignages relativement pauvres sur la pensée de Xénocrate ne permettent pas de mieux développer ces équivalences, en raccrochant, par exemple, ce schéma aux équivalences qui ressortent des fragments 15 H = 213 IP et 5 H = 83 IP. Quoiqu'il en soit, ces fragments montrent que la

[32] Ibid. 13, 416 E–F.
[33] Voir Dillon (2003a), p. 130.

pensée de Xénocrate est marquée par un souci de formalisation du κόσμος par la mise en place d'analogies entre les différentes structures théologiques, cosmologiques et mathématiques. Dans cette tendance, Xénocrate recoupe la démarche contemporaine de l'auteur de l'*Épinomis*, avec lequel il partage un nombre non négligeable de traits dont une partie essentielle de la démonologie : l'analogie entre la hiérarchie des êtres et la hiérarchie des éléments, la position intermédiaire des *daimones* entre les dieux et les hommes, leur caractère « passible » et leur association avec l'air, le cinquième élément, etc.[34]

Néanmoins, les dissemblances qui séparent Xénocrate de l'*Épinomis* ne sont pas moins significatives : en premier lieu, l'absence chez Xénocrate de toute référence à la « religion cosmique » qui est au cœur de la démarche de l'*Épinomis*. Les dieux-astres ne représentent pas chez Xénocrate, fidèle à l'enseignement du *Timée*, les dieux suprêmes. À la suite du *Timée*, et à la différence de l'*Épinomis*, Xénocrate établit une relation entre les hiérarchies respectives des êtres et des éléments et la hiérarchie des figures géométriques. En ce qui concerne la démonologie, les *daimones* ne sont pas expressément associés à la lune dans l'*Épinomis*. D'autre part, dans l'*Épinomis*, comme chez Platon, il n'est jamais question des *daimones* mauvais, tandis que Xénocrate est crédité de la conception selon laquelle la participation au πάθος humain peut corrompre la nature des *daimones*[35].

Xénocrate a contribué plus que l'auteur de l'*Épinomis* à établir une place définitive pour les *daimones* dans la représentation de l'univers. Sa préoccupation pour la formalisation de la cosmologie et de la théologie, préoccupation commune dans l'Ancienne Académie, l'a conduit à établir des divisions hiérarchiques pour la plupart des domaines du réel et à les relier par l'intermédiaire d'une série d'équivalences dans le cadre d'une représentation mathématique du κόσμος, qui n'est peut-être pas sans relation avec son intérêt particulier pour le pythagorisme[36]. Dans le cadre de cette démarche, les *daimones* détiennent une fonction essentielle dans la mesure où ils assurent et maintiennent, en tant qu'entités intermédiaires, l'unité du κόσμος. Non seulement ils occupent dans la hiérarchie des êtres cette position médiane que l'air et la lune occupent

[34] Voir Tarán (1975), p. 152.

[35] Xénocrate, fr. 24 H = 225 IP [= Plutarque, *De Iside* 360 D–E] ; fr. 226 IP [= Plutarque, *De defectu*, 419 A] ; fr. 25 H = 229 IP [= Plutarque, *De Iside*, 361 B]. Cf. Heinze (1892), pp. 95–97 ; Schibli (1993), pp. 147–148 n. 23–24, 155 n. 54.

[36] Voir Dillon (2003a), pp. 153–154.

dans la série des éléments et des parties de l'univers, mais ils sont engagés dans la préservation de l'ordre cosmique grâce à leur « passibilité » qui permet d'assurer un lien permanent et mutuel entre le monde humain et le monde divin.

## La théologisation de la démonologie. Lire le *Timée* à la lumière du *Banquet*

Avec Arcésilas de Pitane, qui succéda à Cratès en 268–264 av. J.-C., l'Académie, devenue « Nouvelle Académie », se détourna du platonisme dogmatique représenté par les synthèses de Speusippe et de Xénocrate, pour revenir à une pratique de type socratique de la philosophie. Un retour à une forme dogmatique de platonisme est enregistré avec Antiochus d'Ascalon, mais l'institution de l'Académie et l'enseignement qui lui était associé de manière ininterrompue depuis Platon prirent fin, fort probablement, en 87 av. J.-C. avec la prise d'Athènes par Sylla. Une certaine forme de tradition platonicienne semble pourtant avoir continué à Alexandrie, avec des figures notables comme Eudore et Philon d'Alexandrie.

La renaissance du platonisme un siècle plus tard en différents points du monde romain est liée à une série hétérogène de figures très différentes comme culture et éducation philosophique : d'abord Plutarque, puis, au IIe siècle, Albinus, Alcinoos, Apulée, Maxime de Tyr, Celse[37]. Parmi ces figures commodément réunies sous le nom conventionnel de « médioplatonisme », Alcinoos, Apulée et Maxime de Tyr ont accompli une synthèse dogmatique et systématique de l'enseignement de Platon. Entre ces auteurs il existe pourtant des différences significatives en ce qui concerne à la fois le traitement de la doctrine platonicienne (plus rigoureux et plus technique chez Alcinoos, plus simplifié et moins systématique chez Apulée et Maxime de Tyr) et les objectifs poursuivis (simple exposé doctrinal chez Alcinoos, engagement moral et religieux chez Apulée). Ce n'est pas un hasard si l'attention prêtée aux *daimones* est, corrélativement, beaucoup plus consistante chez Apulée que chez Alcinoos. La théorie démonologique d'Apulée dépasse le cadre cosmologique qui correspond à l'exposé dogmatique de la cosmologie du *Timée*, en faisant l'objet d'un traité à part, *De deo Socratis*, l'exposé démonologique le plus approfondi

---

[37] Voir Dillon (1977) ; Glucker (1978) ; Donini (1982) ; Whittaker (1987) ; Dörrie, Baltes (1987–2002).

de l'Antiquité. Le commentaire au *Timée* de Calcidius (IVe siècle), malgré sa date de composition, se rattache à la même tradition et fait une place importante à la démonologie.

### *Philon d'Alexandrie. La démonologie platonicienne au miroir de l'Écriture*

Philon représente sans aucun doute une des plus intéressantes figures intellectuelles de l'époque hellénistique. Situé chronologiquement (*ca* 20–15 av. J.-C.–55 ap. J.-C.) à la jonction de ce que l'on appelle conventionnellement la fin de la Nouvelle Académie et le début du médioplatonisme, il appartient à cette culture foisonnante d'Alexandrie à laquelle se rattachent également d'autres figures importantes de cette période comme Eudore, Arius Didyme, Ammonius, Origène, etc. Lié à la tradition judaïque par ses origines et imbu de la *paideia* hellénistique à laquelle, par famille et éducation, il était profondément attaché, Philon représente un pont essentiel entre les deux cultures dont son œuvre réalise la symbiose, une des plus significatives synthèses intellectuelles de l'Antiquité.

L'intérêt de Philon pour la démonologie s'inscrit dans le cadre précis de son interprétation philosophique du Pentateuque, selon des principes exégétiques où l'interprétation allégorique pratiquée par les Stoïciens et les Pythagoriciens rencontre le midrash rabbinique, et dans un cadre théologique et cosmologique platonicien où se retrouvent des éléments stoïciens, aristotéliciens et pythagoriciens. Dans ce contexte, une théorie démonologique fondée sur la relation entre la τάξις des êtres vivants et celle des éléments est introduite par Philon dans *De Gigantibus* 6–18, *De Somniis* I, 134–143 et *De plantatione*, 12–14.

#### De Gigantibus *6–18,* De Somniis *I, 134–143,* De plantatione *12–14*

Le plus complexe et le plus développé de ces trois exposés se trouve dans *De Gigantibus*, 6–18. Son point de départ est *Gen* 6, 2 : « Les anges de Dieu[38] ayant vu que les filles des hommes étaient belles, se prirent des femmes parmi toutes celles qu'ils avaient choisies ». L'exégèse de ce verset permet à Philon de démontrer l'existence des anges (ἄγγελοι), assimilés

---

[38] Philon adopte la leçon οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, conservée dans un seul manuscrit de la LXX, à la place de οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ qui est la traduction littérale de l'hébreu, pour les raisons de cohérence exégétique explicitées par Nikiprowetzky (1980), pp. 44–46. Voir aussi Calabi (2004), p. 93 n. 24.

aux δαίμονες grecs (§ 7), en réfutant le scepticisme de ceux qui pensaient que les récits qui en traitent seraient des « mythes ». Pour ce faire, Philon procède à une démarche exégétique et déductive en deux temps : d'abord il va montrer que l'air est rempli d'âmes et ensuite que les anges en font partie.

La première partie de cette démonstration occupe les § 7–11. Chaque partie de l'univers contient, selon Philon, des êtres animés pour que le κόσμος soit ainsi pourvu d'âmes dans sa totalité : sur la terre les animaux terrestres, dans l'eau les animaux aquatiques, dans le feu les πυρίγονα – des insectes qui vivent dans le feu et qui se trouvent en Macédoine –, dans le ciel les astres qui sont des intelligences pures (§ 7). Il en résulte que l'air aussi doit avoir ses êtres vivants qui soient adaptés à sa nature, c'est-à-dire qu'ils soient invisibles (§ 8). Étant des natures intelligentes, leur nature se laisse appréhender uniquement par l'intelligence, par raisonnement. On peut ainsi constater que l'air entretient la vie de tous les êtres vivants (§ 9). Il est légitime d'en conclure que le Créateur a donné à l'air le privilège de contenir les « semences de l'âme » (ψυχῆς σπέρματα) (§ 11).

Après avoir démontré l'existence des âmes dans l'air, Philon passe à la seconde partie de sa démarche, pour prouver que cette espèce d'âmes sont les anges, voire les δαίμονες de la philosophie hellénique. Les âmes se divisent en effet en deux catégories : dans la première se rangent les âmes qui ne se sont jamais incarnées, en se consacrant uniquement au service de Dieu ; ces âmes sont des anges (ἄγγελοι) ou, plus précisément, sont des âmes qui n'ont jamais cessé d'être des anges (§ 12). Dans la seconde catégorie se rangent les âmes qui sont descendues dans des corps, en plongeant dans « le fleuve du sensible ». Cette catégorie se divise encore en deux sous-classes : celle des âmes qui, incapables de s'opposer au courant sensible, ont été emportées par lui, et celle des âmes qui ont pu y échapper en remontant vers leur lieu d'origine (§ 13). Ces âmes, qui sont celles des philosophes ayant fait de leur vie une préparation de la mort au monde sensible, sont redevenues des anges (§ 14). Les autres sont celles du commun des mortels, les habitants de la Caverne (*République*) qui ont ignoré leur âme au profit des choses corporelles (§ 15). Ces considérations amènent à la conclusion que les δαίμονες et les ἄγγελοι désignent, sous des noms différents, une seule réalité (§ 16), et qu'il ne faut donc pas croire qu'il y a des *daimones* ou des anges mauvais (§ 17).

L'exposé du *De Somniis*, I, 134–143 résume, en général, le schéma du *De Gigantibus*. Il prend pour point de départ *Gen* 28, 12–13 (l'échelle de Jacob). L'exégèse de ce verset est fondée sur l'assimilation symbolique de

l'échelle à l'air « dont la base est la terre et le sommet le ciel » (βάσις μέν ἐστι γῆ, κορυφὴ δ'οὐρανός, § 134). Philon développe ensuite les arguments physiques en faveur de l'existence des êtres vivants dans l'air énoncés dans le *De Gigantibus* : le Créateur ayant placé dans toutes les parties de l'univers une espèce particulière de vivants, dans l'air aussi doit exister une espèce d'êtres vivants (§ 135). L'air nourrit et entretient tous les êtres vivants, il est principe de vie et principe de cohésion des corps immobiles (§ 136). Il serait dès lors surprenant « que l'élément dont le reste des êtres reçoit la vie fût privé d'âmes vivantes » (οὐκ ἄτοπον οὖν, δι' οὗ τὰ ἄλλα ἐψυχώθη, ψυχῶν ἀμοιρεῖν, § 137). Pour prouver que ces âmes habitant l'air sont des anges, Philon fait appel, comme dans le *De Gigantibus*, à une division des âmes en deux catégories : une espèce d'âmes (les âmes incarnées) liées à des corps mortels en raison de l'attraction qu'elles ressentent pour la terre et la matière (§ 138–139) et une espèce d'âmes, καθαρώταται καὶ ἄρισται, qui n'éprouvent pas de désir pour les choses terrestres et restent dans l'air en s'élevant jusqu'à l'éther « où elles s'adonnent à jamais aux choses célestes » (§ 139–140). Ces âmes, les φιλόσοφοι les appellent δαίμονες et l'Écriture ἄγγελοι (§ 141). On passe ensuite à l'exposition de leurs fonctions : ces δαίμονες « gouvernent pour le compte du Souverain Maître de l'univers » (ὕπαρχοι τοῦ πανηγεμόνος) (§ 140), font office de messagers entre le Dieu Père et les hommes (§ 141) et sont également des λόγοι « médiateurs et conciliateurs » (μεσῖται καὶ διαιτηταί) à la disposition des hommes (§ 142–143).

Un autre résumé, plus concentré, de cette doctrine qui rassemble des théories physiques et des classifications théologiques se retrouve dans *De plantatione*, 12–14. Le point de départ est ici *Gen* 9, 20 : « Noé commença à cultiver la terre, et planta de la vigne ». Philon assimile symboliquement Noé au Créateur et la vigne au κόσμος (§ 2–3) et attribue de la même manière le nom de « plante » (φυτόν) à tous les êtres vivants qui peuplent le κόσμος. Les § 11–14 sont consacrés à l'examen des espèces particulières de « plantes » attachées à chacune des parties de l'univers. Une première distinction est opérée entre les φυτά qui restent immobiles et attachés à la terre (§ 11), et les autres φυτά qui se meuvent et qui se trouvent dans toutes les parties du κόσμος : les animaux terrestres sur la terre, les animaux aquatiques dans l'eau, les oiseaux dans l'air, les πυρίγονα dans le feu (les insectes observés en Macédoine) et les astres dans le ciel, « car ceux qui pratiquent la philosophie affirment qu'ils sont des êtres vivants pourvus d'intellect » (§ 12).

Une seconde distinction permet à Philon d'insérer les anges dans cette classification : sur la terre et dans l'air, à la différence des autres parties

de l'univers, le Créateur a installé deux catégories d'êtres vivants : les plantes et les animaux terrestres sur la terre, les oiseaux, qui sont visibles, et d'autres puissances (δυνάμεις) qui sont inaccessibles aux sens, dans l'air. Ces puissances sont des âmes, car les âmes à leur tour sont de deux espèces : une espèce attachée aux corps mortels et une espèce pure, non attachée aux corps, à laquelle fut assignée une région supérieure : elle loge dans l'air, mais peut s'élever jusqu'à l'éther. Cette espèce les Grecs l'appellent ἥρωες, mais Moïse l'a désignée, de manière plus adéquate, par le nom d'ἄγγελοι. Leur fonction est de servir d'ambassadeurs et de messagers (πρεσβευόμεναι καὶ διαγγέλλουσαι) auprès du Souverain suprême (ἡγέμονος), en faisant parvenir les biens à ses sujets et en lui transmettant également leurs besoins (§ 14).

*L'argument de l'« habitant naturel ». Origines et variations*

Les trois exposés sont conçus selon le même schéma général – démonstration de la nécessité de la présence d'une espèce de vivants dans l'air, identification de cette espèce avec les âmes pures, non-incarnées –, mais présentent une série de traits distinctifs[39]. Nous allons examiner leurs schémas argumentatifs en essayant de dégager, autant que faire se peut, l'origine des doctrines ou des formules utilisées par Philon et leur fonction dans le contexte exégétique respectif.

Pour prouver l'existence d'une espèce d'êtres vivants dans l'air (les ἄγγελοι–δαίμονες), Philon utilise un genre d'argument qui déduit, par analogie, l'existence d'une forme de vie dans une certaine partie de l'univers de la présence, empiriquement évidente, des formes de vie dans les autres régions de l'univers. Ce genre d'argument a été utilisé pour la première fois par Aristote pour démontrer l'animation des astres :

> Alors que la terre, l'eau et l'air sont le lieu d'origine d'êtres animés, il paraît absurde à Aristote de supposer que dans l'élément le plus propre à produire des vivants ne naisse aucun animal. Or les astres sont situés dans la région de l'éther, le plus subtil des éléments, toujours en mouvement, toujours actif, qui nécessairement doit donner naissance à quelque forme de vie se distinguant par l'acuité de ses perceptions et sa promptitude incomparable. Les astres ont l'éther pour origine, il est conforme à la logique de leur attribuer le sentiment et l'intelligence d'où cette conclusion qu'il faut les compter parmi les dieux[40].

[39] Les points de divergence entre les trois passages ont été mis en évidence par Lameere (1951).

[40] Cicéron, *De natura deorum* II, 15, 42 [= Aristote, fr. 23] (trad. Appuhn).

Le même argument fut utilisé par Aristote pour prouver l'existence des êtres vivants dans le feu et dans l'air[41] et, dans un curieux passage du *De generatione animalium*, d'une catégorie d'êtres vivants séjournant dans la lune :

> On peut en effet attribuer les végétaux à la terre, les animaux aquatiques à l'eau, ceux qui vivent sur la terre à l'air. Mais le plus ou le moins, le degré de proximité ou d'éloignement introduisent des différenciations multiples et étonnantes. Quant au quatrième genre, il ne faut pas le chercher ici-bas : il doit pourtant en exister un qui corresponde à la place du feu dans la série des éléments, puisque le feu occupe la quatrième place dans cette série. Mais le feu ne se présente jamais avec une forme qui lui soit propre : il se manifeste dans un autre des éléments. Ce qui est en feu apparaît comme étant de l'air, de la fumée ou de la terre. *Non, ce quatrième genre, il faut le chercher dans la lune*. Cet astre, en effet, participe manifestement du quatrième degré d'éloignement[42].

Cette espèce singulière d'êtres lunaires devrait, probablement, être identifiée aux *daimones* lunaires[43], lecture que les commentateurs néoplatoniciens d'Aristote admettront sans réticences[44].

Une certaine parenté entre les schémas argumentatifs de Philon et d'Aristote est indéniable[45]. Comme Aristote, Philon utilise l'argument par analogie pour montrer l'existence des êtres vivants dans plusieurs régions du κόσμος : dans l'éther (les astres) et dans l'air (les habitants de la lune = *daimones*?) chez Aristote ; dans le ciel (les astres) et dans l'air (les *daimones*) chez Philon. Comme Aristote, Philon utilise alternativement une application « naturaliste » de l'argument, dans *De Plantatione* 12, où les habitants de l'air sont les oiseaux et ceux du feu les πυρίγονα, et une explication théologique, apparentée mais différente de celle du *De generatione animalium*, où les habitants de l'air sont les

---

[41] Aristote, *De l'âme* I, 5, 411 a 7–11 ; cf. *Météorologiques*, IV, 4, 382 a 3–8 ; *Physique*, VIII, 1, 250 b 14.

[42] Aristote, *De la génération des animaux* III, 11, 761 b 13–23 (trad. Louis) : τὰ μὲν γὰρ φυτὰ θείη τις ἂν γῆς, ὕδατος δὲ τὰ ἔνυδρα, τὰ δὲ πεζὰ ἀέρος. τὸ δὲ μᾶλλον καὶ ἧττον καὶ ἐγγύτερον καὶ πορρώτερον πολλὴν ποιεῖ καὶ θαυμαστὴν διαφοράν.τὸ δὲ τέταρτον γένος οὐκ ἐπὶ τούτων τῶν τόπων δεῖ ζητεῖν. καίτοι βούλεταί γέ τι κατὰ τὴν τοῦ πυρὸς εἶναι τάξιν. τοῦτο γὰρ τέταρτον ἀριθμεῖται τῶν σωμάτων. ἀλλὰ τὸ μὲν πῦρ ἀεὶ φαίνεται τὴν μορφὴν οὐκ ἰδίαν ἔχον, ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ τῶν σωμάτων. ἢ γὰρ ἀὴρ ἢ καπνὸς ἢ γῆ φαίνεται τὸ πεπυρωμένον. ἀλλὰ δεῖ τὸ τοιοῦτον γένος ζητεῖν ἐπὶ τῆς σελήνης. αὕτη γὰρ φαίνεται κοινωνοῦσα τῆς τετάρτης ἀποστάσεως.

[43] Voir Lameere (1949) ; Detienne (1963), pp. 146–159.

[44] Voir Lameere (1949), pp. 304–311, qui analyse Olympiodore, *in* Aristot. *Meteor*. p. 301, et Jean Philopon (*apud* Michel d'Éphèse), *in* Aristot. *De gen. anim*., pp. 159–160.

[45] Voir Jaeger (1923), pp. 147–148 ; Festugière (1949), p. 240, 530 ; Lameere (1949), pp. 76–80.

*daimones*. L'exemple des ζῷα πυρίγονα, les insectes vivant dans le feu, provient d'Aristote qui le mentionne dans *Historia animalium* V, 19, 552 b 10, bien que leur lieu d'origine ne soit pas la Macédoine, mais Chypre. Qui plus est, Philon semble avoir conçu, à la suite d'Aristote, cinq parties du κόσμος (terre–eau–air–feu–éther ou ciel), à la différence de Platon et des Stoïciens qui ont professé une hiérarchie quadripartite : terre–eau–air–feu (*Timée* 39 e–40 a) et terre–eau–air–éther, l'éther étant assimilé au ciel (*SVF* I, 536 ; II, 1014) ou au feu (*SVF* II 664 ; cf. *SVF* II, 527, 580, 642, 1067).

Sur ce point, les trois exposés ne font pourtant pas l'unanimité : *De Gigantibus* 7 et *De Plantatione* 12 font mention de cinq parties de l'univers (terre–eau–air–feu–ciel) avec ses vivants correspondants, alors que *De Somniis* I, 135 n'évoque que la terre, l'eau, l'air et le ciel, le ciel étant, semble-t-il, assimilé à l'éther en I, 139 (de même dans *De Plantatione* 14). D'autre part, les espèces de vivants assignées à chacune des cinq parties de l'univers ne sont pas les mêmes dans le *De Gigantibus* et dans le *De Plantatione* : animaux terrestres, animaux aquatiques, anges (δαίμονες), ζῷα πυρίγονα et astres dans le *De Gigantibus* (le *De Somniis* conserve le même ordre, mais, en omettant le feu de la série des éléments, ne mentionne pas les πυρίγονα) ; plantes/animaux terrestres, animaux aquatiques, oiseaux/anges (ἥρωες) et astres dans le *De Plantatione*. Le *De Plantatione* double ainsi la hiérarchie des vivants d'une série complémentaire qui fait correspondre à la terre et à l'air, non une, mais deux espèces de vivants (une visible et l'autre invisible). Cette dernière espèce brouille encore la hiérarchie par sa capacité de passer du niveau de l'air à celui de l'éther (*De Somniis* 140 ; *De Plantatione* 14).

L'idée d'assigner à l'air et, subsidiairement, à l'éther, une espèce d'êtres divins assimilés aux *daimones* rapproche Philon non seulement d'Aristote, mais aussi d'*Épinomis* 984 b–985 b, où l'on retrouve une hiérarchie pentadique des éléments où l'air et l'éther sont assignés, comme lieux de résidence, à deux espèces d'êtres divins intermédiaires apparentés dont la première est formellement qualifiée de δαίμονες. Mais les ressemblances s'arrêtent là : l'*Épinomis* n'assimile pas le ciel à l'éther, qui est un élément à part entière, situe tous les animaux (terrestres, aquatiques et aériens) au niveau de la terre, et surtout conçoit la hiérarchie des êtres vivants comme un ordre figé, sans la possibilité de passer d'un niveau à l'autre.

La doctrine de Philon se présente donc comme une étape intermédiaire entre la perspective naturaliste du *Timée* 39 e–40 a et la cosmologie théologique de l'*Épinomis*. Tout se passe comme si dans l'Ancienne

Académie avaient coexisté deux manières différentes de concevoir la disposition des êtres vivants dans l'univers : selon une perspective physique ou naturaliste, fondée sur *Timée* 39 e–40 a, développée par Aristote (fr. 23, *De l'âme* I, 5, p. 411 a 7–11, etc.) et exploitée par Philon dans *De plantatione* 12, ou selon une perspective théologique – attestée dans le *De generatione animalium*, dans l'*Épinomis*, chez Xénocrate (fr. 56 H = 161 IP), et reprise par Philon à plusieurs reprises – qui a accolé la classification du *Timée* à la hiérarchie platonicienne des êtres divins, ϑεοί – δαίμονες – ἥρωες, et au *Banquet* 202 e, en reléguant les espèces d'animaux au niveau inférieur de la hiérarchie[46], et en assignant les autres niveaux à des espèces d'êtres divins. Cette perspective fut, semble-t-il, adoptée également par certains Stoïciens comme Chrysippe[47], Cléanthe[48] et Posidonius[49]. Les tenants de cette théorie ont pu utiliser l'argument aristotélicien par analogie pour démontrer l'existence des *daimones* dans l'éther, dans le feu ou dans l'air (Aristote ?, Chrysippe, Philon), application théologique où il n'est pas interdit de percevoir une influence pythagoricienne[50].

Dans le cadre de cette perspective théologique coexistaient deux courants de pensée différents selon lesquels la disposition des êtres divins dans le κόσμος était conçue soit comme une hiérarchie « statique », figée, soit comme une structure « dynamique » permettant, dans certaines conditions, la transition d'un niveau à l'autre, en particulier celle des âmes du niveau humain à celui démonique[51]. Dans le premier cas, les *daimones* sont considérés comme des êtres essentiellement supérieurs à l'âme humaine, tandis que, dans le second, ils sont assimilés à des âmes

---

[46] La réunion des espèces du monde animal dans une seule catégorie est fondée probablement sur les observations d'Aristote (*Parties des animaux*, I, 4, 644 a 12–14, 644 b 12, 645 b 7, etc.).

[47] *SVF* II, 1014 [= Sextus, *Adv. math.*, IX, 86] ; cf. *SVF* II, 1105 [= Sextus, *Adv. math.*, IX, 86] ; Babut (1969), p. 388 n. 2.

[48] *SVF* I, 536 [= Plutarque, *Com. not.*, 1075 A–B].

[49] Posidonius, fr. 24 [= Macrobius, *Saturnalia* I, 23, 7].

[50] Si le passage du *De generatione animalium* (III, 11, p. 761 b 13–23) concerne les *daimones* lunaires, il est assurément un écho pythagoricien ; voir Boyancé (1939), pp. 319–324 ; Detienne (1963), pp. 146–159. L'intérêt d'Aristote pour la démonologie pythagoricienne est par ailleurs bien attesté (cf. Aristote, fr. 192–193, 196, 673). La tripartition du κόσμος (espace sidéral–air sublunaire–terre) témoigne probablement elle aussi d'une influence pythagoricienne, comme l'a suggéré Beaujeu (1973), p. 204 n. 3, en s'appuyant sur un passage du Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως (III, 1) attribué à Ocellos de Lucanie.

[51] Sur la distinction entre les deux perspectives, « statique » et « dynamique », voir Dillon (2000), pp. 101–102.

humaines non-incarnées qui, détachées du lien corporel, se trouvent dans les régions supérieures de l'univers.

L'*Épinomis* se range dans le premier courant, tandis que Philon fait partie du second (*De gigantibus* 13–14; *De somniis* I, 139–140). Les Stoïciens envisageaient également la possibilité que les âmes humaines deviennent après la mort des ἥρωες ou des *daimones*[52]. Cette conception se retrouve chez Plutarque, dans le discours de Cléombrote, qui l'attribue en premier lieu à Hésiode, mais aussi à d'autres auteurs (ἕτεροι, 415 B) qui « admettent une transformation pour les corps tout aussi bien que pour les âmes ; de même ⟨en effet⟩ qu'on voit l'eau engendrée de la terre, l'air de l'eau, le feu de l'air, la substance se trouvant déplacée vers le haut, de même les meilleures âmes connaissent une transformation (μεταβολὴν) qui les fait passer d'hommes en héros, de héros en *daimones*, mais seul un petit nombre d'entre elles, en y mettant beaucoup de temps, de l'état de *daimones*, purifiées par leur excellence, en viennent à participer complètement à la divinité »[53]. Les auteurs auxquels Plutarque attribue l'analogie entre la transformation des éléments (*Timée* 49 b–d) et la μεταβολή des âmes (ψυχαί → ἥρωες → δαίμονες → θεοί) peuvent être, évidemment, les Stoïciens et, éventuellement, Xénocrate dont Plutarque expose la doctrine démonologique un peu plus loin dans le cadre du même exposé (13, 416 C–D)[54]. À la différence de Xénocrate et de Philon, Plutarque insère pourtant entre les âmes et les *daimones* les héros, qui correspondent au niveau de l'« eau » dans la hiérarchie des éléments selon une analogie qui évoque les ἡμίθεοι issus de l'eau de l'*Épinomis*, 985 b.

---

[52] Voir, *e.g.*, *SVF* II, 812 [= Sextus, *Adv. math.*, IX, 71]. Cf. *SVF* II, 810 [= Aëtius, IV, 7, 3]. Sur cette conception, voir Algra (2009), pp. 369–372. Les Stoïciens admettent cependant l'existence d'une catégorie de *daimones* qui ne proviennent pas des âmes humaines ; cf. Posidonius, fr. 24 [= Macrobius, *Saturnalia* I, 23, 7] ; *SVF* II, 1101 [= Aëtius, I, 8, 2], 1102 [= Diogène Laërce, VII, 151]. Voir Algra (2009), pp. 372–377.

[53] Plutarque, *De defectu*, 10, 415 B (trad. Ildefonse) : ἕτεροι δὲ μεταβολὴν τοῖς τε σώμασιν ὁμοίως ποιοῦσι καὶ ταῖς ψυχαῖς. ὥσπερ ⟨γὰρ⟩ ἐκ γῆς ὕδωρ ἐκ δ' ὕδατος ἀὴρ ἐκ δ' ἀέρος πῦρ γεννώμενον ὁρᾶται τῆς οὐσίας ἄνω φερομένης, οὕτως ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἥρωας ἐκ δ' ἡρώων εἰς δαίμονας αἱ βελτίονες ψυχαὶ τὴν μεταβολὴν λαμβάνουσιν, ἐκ δὲ δαιμόνων ὀλίγαι μὲν ἐν χρόνῳ πολλῷ δι' ἀρετὴν καθαρθεῖσαι παντάπασι θειότητος μετέσχον.

[54] Heinze (1892), p. 83 et Dillon (2000), p. 101 sont de cet avis. La conception « dynamique » de la hiérarchie théologique contredit pourtant la vision géométrique du fr. 23 H = 222 IP [= Plutarque, *De defectu*, 416 C–D]. Soury (1942a), pp. 24–25, pensait, assurément à tort, qu'elle remonte à l'*Épinomis* où il n'existe aucune trace de la doctrine de la μεταβολή, tandis que Babut (1969), p. 404 n. 1, l'attribue aux Stoïciens. Selon Balaudé (1992), p. 601, cette conception est inspirée par Empédocle.

Le point de départ de la doctrine de la « démonisation » posthume de l'âme est, comme Plutarque l'indique, Hésiode (*Tr.* 121–126), lu sans doute à la lumière du *Cratyle* 397 e–398 c, mais l'idée d'une transformation progressive de l'âme qui s'élève par des degrés sucessifs jusqu'au statut de dieu s'inspire également non seulement de la théorie de la génération des éléments (*Timée* 49 b–d), mais aussi de la théorie platonicienne de la métamorphose des êtres vivants (*Timée* 91 d–92 c)[55]. L'idée de la déification des hommes d'exception deviendra un lieu commun à l'époque hellénistique quand elle sera popularisée par la pratique de l'héroïsation et par les apothéoses impériales.[56]

*Les anges–*daimones *et la providence divine*

L'originalité de Philon dans cette histoire contournée du dialogue entre cosmologie, théologie et démonologie consiste dans l'assimilation des ἄγγελοι de l'Écriture aux δαίμονες (et aux ἥρωες) de la philosophie grecque[57]. Ἄγγελος n'est pas dans la culture hellénique, à l'époque de Philon, un terme utilisé de manière spécifique pour désigner une classe d'êtres divins, même s'il a pu être accessoirement appliqué à certaines divinités, telles Hermès ou Némésis[58]. L'idée d'une espèce d'êtres divins ayant pour caractère principal la qualité de messagers de Dieu fut, très probablement, introduite dans le monde gréco-romain à travers la culture judaïque. Cette équivalence repose sur une série de traits communs. La description des fonctions des ἄγγελοι–δαίμονες dans *De Somniis* I, 140–143 présente en effet une certaine analogie avec le fameux passage du *Banquet* 202 e : la qualité de μεσίτης (*De Somniis* I, 142) répond au μεταξύ du *Banquet* et leur office de messagers est présenté en termes similaires[59].

---

[55] Cf. Héraclite, fr. B 76 DK ; Aristote, *De la génération et de la corruption*, 330 a 30–b 13, 331 a 7–332 a 2 ; Plutarque, *De defectu*, 10, 415 B ; Maxime de Tyr, *Dialexeis*, IX, 5 a–d.

[56] Voir Pippidi (1947/1948). Pour la déification posthume des défunts dans l'épigraphie funéraire de l'époque hellénistique, voir Festugière (1932), pp. 143–160.

[57] Voir Bréhier (1950), pp. 126–133 ; Cumont (1915), pp. 167–168. Sur les traces de Heinze (1892), pp. 113–114, Cumont pensait que Philon avait emprunté cette conception à Posidonius, car elle se retrouve, à la fin du Ier siècle ap. J.-C., chez un écrivain indépendant de la tradition judaïque, Cornélius Labéon (Augustin, *De ciuitate Dei* IX, 19); voir Mastandrea (1979), pp. 134–144.

[58] Voir Cumont (1915). Sur le culte « païen » des ἄγγελοι, voir Sokolowski (1960) ; Sheppard (1980/1981) ; Belayche (2001), pp. 96–104, (2008/2009), pp. 165–169, (2010) ; Cline (2011), pp. 47–76.

[59] Philon, *De Somniis* I, 141, τὰς τοῦ πατρὸς ἐπικελεύσεις τοῖς ἐγγόνοις καὶ τὰς τῶν ἐγγόνων χρείας τῷ πατρὶ διαγγέλλουσι répond au ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς

En ce qui concerne la fonction des théories démonologiques dans la démarche exégétique de Philon, les trois exposés du *De gigantibus*, *De somniis* et *De plantatione* ont pour objectif, d'une part, de prouver que les anges–*daimones* représentent une espèce réelle d'êtres divins et non un récit mythologique et, d'autre part, de réfuter les croyances aux esprits mauvais et nuisibles, comme Philon l'explique dans un passage clé du *De Gigantibus* 16–17 qui fait suite à l'exposé démonologique précédent :

> Dès que tu auras conçu qu'âmes, δαίμονες et ἄγγελοι, sous des noms différents, sont une seule et même réalité, tu auras rejeté le faix accablant de la superstition (δεισιδαιμονία). Car de même que le vulgaire parle de bonnes et de mauvaises âmes, de même, pour les anges, tu ne te tromperas pas en pensant, toi aussi, que les uns sont dignes de leur appellation, car ils sont la porte-parole des hommes auprès de Dieu et de Dieu auprès des hommes, ministère dont le caractère impeccable et sublime les rend inviolables et sacrés, tandis que les autres sont impies et indignes de leur appellation.
>
> Et témoignent en faveur de mon propos ces mots du Psalmiste dans un de ses chants : 'Il lança contre eux la violence de sa colère, fureur, courroux, détresse, expédition d'anges mauvais (ἄγγελοι πονηροί)' (*Ps.* 77, 49). Ceux-ci sont les âmes mauvaises qui, assumant le nom d'anges (οἱ πονηροὶ τὸ ἀγγέλων ὄνομα ὑποδυόμενοι), ne se sont pas attachées aux filles de la raison droite, à savoir aux sciences et à la vertu, mais se sont dirigées vers les rejetons mortels des hommes mortels, à savoir vers les plaisirs, qui ne peuvent donner aucune beauté véritable, qui est perçue par l'intelligence seule, mais uniquement une sorte bâtarde d'élégance de la forme par laquelle les sens extérieurs sont enjôlés[60].

La démonstration qui conduit à la conclusion de l'existence des anges–*daimones* et de leur identité avec les âmes humaines a donc pour but de rejeter la δεισιδαιμονία, la croyance populaire pernicieuse en l'existence des esprits mauvais. Une fois que les anges–*daimones* sont assimilés aux âmes incarnées, il n'y a plus de raison de redouter une espèce nuisible d'anges–*daimones*. Les ἄγγελοι πονηροί seraient en réalité des ψυχαὶ πονηραί qui ont « assumé » le nom d'anges mais dont la conduite (leur mauvais choix) démentit cette qualité[61].

---

τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν (*Banquet* 202 e). D'autre part, l'image des anges qui prient et plaident pour les hommes auprès de Dieu, image courante dans le judaïsme hellénistique (*Tobie*, 12, 12 et 15 ; *1 Hénoch*, 15, 2 ; 47, 2 ; 104, 1 ; *Testament de Lévi*, III, 5 ; V, 6), a pu s'accommoder sans difficultés avec celle du *daimōn* du *Banquet*.

[60] Philon, *De gigantibus* 16–17 (trad. Mosès).

[61] Nous adoptons ici les conclusions de la démonstration de Nikiprowetzky (1980), pp. 57–70, acceptées également par Dillon (1983), p. 205, Decharneux (1989), p. 157, et Calabi (2004), p. 90.

La croyance aux *daimones* mauvais était largement répandue en Grèce ancienne. Platon la rejeta fermement, tandis que des philosophes comme Xénocrate, Chrysippe ou Plutarque essayèrent de la rationnaliser[62]. En combattant le fléau de la δεισιδαιμονία avec les armes de la philosophie, Philon ne vise pourtant pas les δαίμονες πονηροί des croyances populaires grecques, mais des ἄγγελοι πονηροί (*Ps* 77, 49). Or la notion d'« ange mauvais » n'est pas attestée en milieu grec, tandis qu'elle est relativement courante dans le judaïsme hellénistique[63]. Il est ainsi fort probable que c'est contre cette notion véhiculée par la littérature judéo-hellénistique – qui fissurait les fondements de la providence divine, idée directrice de l'exégèse philonienne[64] – que Philon dirigea sa critique, armé de la démonologie théologique de l'Ancienne Académie.

Pourtant, il ne s'agissait pas seulement de réfuter l'idée impie des « anges–*daimones* » mauvais et nuisibles, mais aussi de montrer qu'ils exercent une action bénéfique sur les hommes, qu'ils font partie de la providence divine. La théorie de la providence angélique/démonique sera développée par Plutarque pour devenir, au IIe siècle ap. J.-C., un lieu commun dans le médio-platonisme[65]. Cette théorie s'inspire de quelques textes fondamentaux : Hésiode, *Travaux* 121–126, 252–255 ; *Odyssée* XVII, 485–487 ; Platon, *Lois* IV, 713 d–e, *Politique* 271 c–274 d ; Pseudo-Aristote, *De mundo* VI, 398 a–398 b. Chez Philon, elle est liée également à la doctrine des anges des nations (*Deut*. 32, 8 ; cf. *Dan*. 10, 13–21 ; *Is*. 24, 1–2) selon laquelle la terre a été partagée par Dieu entre ses anges chacun d'eux ayant reçu en lot un territoire qui correspond à une nation[66]. Cette doctrine recoupe en effet l'idée de la répartition territoriale des *daimones* que l'on retrouve dans les *Lois* (IV, 713 c–d) et dans le traité pseudo-aristotélicien[67].

---

[62] Xénocrate, fr. 24 H = 225 IP [= Plutarque, *De Iside*, 360 D–E] ; *SVF* II, 1104 [= Plutarque, *De defectu*, 17, 419 A] ; II, 1178 [= Plutarque, *De stoic. repugn*., 1051 C–D] ; Plutarque, *De defectu*, 14, 417 C–D ; *De facie*, 30, 944 D, etc. Pour un relevé utile de textes concernant cette question, voir Puiggali (1982a), pp. 313–314.

[63] *1 Hénoch* 40, 7 ; 65, 6 ; *2 Hénoch* 18, 3 ; *Ascension d'Isaïe* 2, 4 ; 7, 9–12. Cf. Michl (1962), col. 82–83 ; Nikiprowetzky (1980), p. 53.

[64] Voir Frick (1999), en particulier pp. 53–56, pour les anges comme symbole de la providence.

[65] Voir *infra*, pp. 126–130.

[66] Cf. *Livre des Jubilés* 15, 31–32 ; *1 Hénoch* 89, 59 ; *Testament de Nephtali* 8, 4. Sur l'interprétation de cette doctrine chez Philon (cf. *De post. Cain*. 26), voir Daniélou (1951), pp. 134–135 ; Dogniez, Harl (1992), p. 326.

[67] Voir *supra*, p. 23, et Turcan (2003), p. 39. L'idée de « répartition » (des richesses,

Dans le *De gigantibus* 12, Philon qualifie les anges–*daimones* de ὑπηρέται ou διάκονοι du « démiurge », envoyés sur la terre « pour surveiller les hommes » (πρὸς τὴν τῶν θνητῶν ἐπιστασίαν). Le passage évoque les φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων d'Hésiode (*Tr.* 122–123), mais aussi l'écho platonicien des vers hésiodiques dans l'image des *daimones* comme « pasteurs » des hommes, dans le *Politique* 271 c–274 d, *Critias* 109 b–c, et *Lois* IV, 713 d–e, où elle sert, comme chez Philon, à illustrer l'idée de la φιλανθρωπία divine, d'une providence qui intervient dans la vie des hommes pour les surveiller et les diriger.

L'image homérique des dieux qui viennent visiter les mortels en prenant l'aspect des étrangers (*Od.* XVII, 485–487) est assimilée dans *De somniis*, I, 232–233, à celle des anges auxquels Dieu emprunte les traits pour se montrer aux hommes et pour châtier leurs injustices. Une autre image de la providence est celle des « gouverneurs du Souverain suprême » (ὕπαρχοι τοῦ πανηγεμόνος), du μεγάς βασιλεύς (*De somniis* I, 140), qui provient du traité pseudo-aristotélicien *De mundo* que Philon connaissait et, fort probablement, considérait comme authentique[68], peut-être par l'intermédiaire d'Aristoboulos d'Alexandrie qui eut un rôle important dans la diffusion des idées du *De mundo* dans le judaïsme alexandrin[69]. Dans *De mundo* 398 a 18–23, le monde est décrit sous la forme d'une cour orientale où l'empereur gouverne à travers ses satrapes. Le terme de μεγάς βασιλεύς est emprunté par Philon au *De mundo* 398 a 10 (où il est utilisé comme un synonyme de δεσπότης et de θεός, 398 a 22), de même l'image des gardiens et des serviteurs du roi (τὸν βασιλέα δορυφόροι τε καὶ θεράποντες, 398 a 20) et surtout leur assimilation aux yeux et aux oreilles du roi (πάντα μὲν βλέποι, πάντα δὲ ἀκούοι, 398 a 22–23)[70].

L'analogie avec le *De mundo* a pourtant des limites précises : c'est « non parce que Dieu qui est déjà présent partout a besoin d'informateurs » (*De somniis* I, 142) que les anges–*daimones* remplissent l'office de messagers,

---

du destin, du territoire, etc.) est d'ailleurs constitutive à la définition étymologique de la notion de δαίμων (*supra*, pp. 13–15).

[68] Voir Runia (2001), pp. 122–123, 144. Sur l'influence du *De mundo* sur ce texte et sur d'autres textes de Philon, voir Peterson (1935), pp. 21–26, qui supposait « eine peripatetische Quelle » comme intermédiaire (p. 25).

[69] Voir Radice (1994).

[70] Sur l'image des anges comme serviteurs du μεγάς βασιλεύς, voir aussi Philon, *De specialibus legibus*, I, 13–19 ; *De decalogo* 61 ; *De Abrahamo* 115 ; *De vita Mosis* I, 166. Sur les anges comme « oreilles » du βασιλεύς, voir les parallèles signalés par Lewy (1978), p. 164.

mais pour le seul bénéfice des hommes qui ne pourraient pas recevoir « ses bienfaits, immenses et sans mélange, s'Il nous les dispensait lui-même de sa propre main, sans passer par ses serviteurs »[71] à cause de « l'effroi qui nous paralyse devant le Grand Prytane de l'univers et la force immense de son pouvoir »[72]. Fidèle à la tradition judaïque qu'il transpose dans les termes de la philosophie grecque, Philon justifie la qualité de messager qui caractérise l'office des ἄγγελοι par le thème biblique de la fragilité de la nature humaine inapte à entrer en contact immédiat avec Dieu (*Ex* 20, 19 est évoqué à l'appui). L'argument a un correspondant précis dans le texte du *Banquet* (θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται), mais l'absence de la communication directe entre humain et divin est due chez Philon moins à l'impassibilité de Dieu qu'à l'excès de son pouvoir.

### *Apulée. L'éloge de la démonologie*

*De deo Socratis* couvre un domaine plus vaste que ne le laisse entendre son titre. Cette conférence remarquable est conçue sous la forme d'une sorte de manuel qui, sans abuser de trop d'éléments techniques, se propose de présenter à un public cultivé, sous une forme systématique, l'ensemble des connaissances sur les *daimones* transmises par la tradition platonicienne, prenant prétexte du thème bien connu du *daimōn* de Socrate, auquel d'autres auteurs, comme Plutarque et Maxime de Tyr, consacrent des traités spéciaux[73]. L'exposé suit un plan clair et précis : Apulée définit d'abord les caractères généraux de l'espèce, en déterminant sa place dans le κόσμος et la substance dont elle est composée, pour passer ensuite à la classification des *daimones*, en distinguant deux catégories : les *daimones*–âmes et les *daimones* « supérieurs », catégorie à laquelle appartient aussi le *daimōn* de Socrate dont la présentation clôt l'exposé.

La première partie de la conférence, consacrée à la topographie et à la nature des *daimones*, intègre les *daimones* dans un cadre théologique et cosmologique qui reprend en général les acquis de la démonologie de l'Ancienne Académie, avec parfois des références directes aux dialogues

---

[71] Philon, *De somniis* I, 143 (trad. Savinel) : ὑπερβαλλούσας καὶ ἀκράτους εὐεργεσίας χωρῆσαι δυνάμεθα, ἃς ἂν αὐτὸς προτείνῃ δι' ἑαυτοῦ μὴ χρώμενος ὑπηρέταις ἄλλοις.

[72] Ibid. I, 142 : διὰ τὸ τεθηπέναι καὶ πεφρικέναι τὸν παμπρύτανιν καὶ τὸ μέγιστον ἀρχῆς αὐτοῦ κράτος.

[73] Sur la démonologie d'Apulée, voir Moreschini (1965) ; Beaujeu (1973), pp. 201–247 ; Siniscalco (1990) ; Bernard (1994) ; Habermehl (1996) ; Regen (1999), (2000).

de Platon. L'essentiel de cet exposé se retrouve dans son épitomé de la doctrine platonicienne, *De Platone et eius dogmate*, conçu également selon un plan explicite et compréhensible, dépourvu cependant de la clarté et de l'élégance du discours du *De deo Socratis*.

*Physique et théologie dans le* De Platone

Dans la partie consacrée à la « physique », les § 203–205 du *De Platone* présentent, selon un modèle remontant à l'Ancienne Académie, une hiérarchie des êtres vivants fondée sur une division tripartite du κόσμος, et une hiérarchie complémentaire des êtres divins :

> Les races d'êtres animés, pour leur part, sont réparties en quatre espèces, dont l'une a la nature du feu telle que nous la voyons dans le soleil, la lune et les astres du firmament, la seconde est de nature aérienne – il l'appelle aussi « espèce des *daimones* » –, la troisième est composée d'eau et de terre ; aussi l'ensemble des êtres mortels et matériels se divise-t-il en race vivant en terre et race vivant sur terre – car c'est ainsi que j'ai cru devoir traduire ἔγγειον et ἐπίγειον –, la race vivant en terre comprenant les arbres et toutes les plantes qui passent leur vie fixées au sol, et la race vivant sur terre étant celle que nourrit et supporte la terre.
>
> Platon nomme trois espèces de dieux, dont la première n'a qu'un seul et unique représentant, ce dieu suprême, transcendant au monde, immatériel, en qui nous avons montré plus haut le père et l'architecte de ce monde divin ; une autre race est celle des astres et des autres puissances que nous appelons « divinités célestes » ; à la troisième appartiennent les dieux que les anciens Romains appelaient 'médioximes' (= 'intermédiaires'), en songeant que leur condition, et aussi leur résidence et leur puissance les mettent au-dessous des dieux supérieurs, mais fort au-dessus de la nature humaine[74].

La structure des deux hiérarchies, physique et théologique, est la suivante : une hiérarchie quadripartite des êtres vivants (dieux-astres–*daimones*–animaux–végétaux) doublée d'un classement parallèle des éléments (feu–air–terre et eau) dont ils sont constitués, et une hiérarchie tripartite des dieux (dieu suprême–dieux-astres–dieux « médioximes » = *daimones*) qui représente en fait une reprise plus détaillée de la partie supérieure de la hiérarchie des êtres vivants dotée en complément d'un terme premier, la divinité suprême. Les dieux « médioximes » doivent certainement être identifiés aux *daimones*, comme leur commune qualité d'intermédiaires le suggère. Dans la première hiérarchie, aux dieux astres

[74] Apulée, *De Platone*, I, 11, 203–205 (trad. Beaujeu).

(visibles) il faut sans doute ajouter, au niveau du ciel, les dieux traditionnels (invisibles)[75].

| *Êtres vivants* | *Éléments* |
|---|---|
| Dieux-astres (soleil, lune et les autres astres) | Feu |
| *Daimones* | Air |
| Animaux (et l'homme) (*terrestria*) | Terre et eau |
| Végétaux (*terrena*) | Terre et eau |

*Hiérarchie théologique*

Dieu suprême, transcendant au monde
Dieux-astres et autres *numina* (divinités célestes)
Dieux « médioximes » (*daimones*)

Apulée s'inscrit ainsi dans le courant « théologique » de la cosmologie médio-platonicienne à mi-chemin entre la position de l'auteur de l'*Épinomis*, avec lequel il partage l'idée d'une hiérarchie « statique » des êtres vivants, et celle de Xénocrate à laquelle Apulée se rattache par l'idée d'une seule nature intermédiaire (les *daimones*), mais dont il s'écarte par le rejet de la théorie qui assimile les *daimones* à des âmes désincarnées.

Le principal problème de la classification d'Apulée concerne la troisième et la quatrième espèce, dont l'une vivant au-dessus du sol (les animaux) et l'autre enracinée dans le sol (les végétaux), et dont la nature serait formée d'un mélange de terre et d'eau. Selon Platon, Aristote et Chrysippe[76], les vivants terrestres sont composés d'un mélange, en proportion variable, de tous les quatre éléments, et non seulement de terre et d'eau, ce qui a amené certains exégètes à postuler un développement originel d'Apulée[77]. Toutefois, une hiérarchie quadripartite des êtres vivants dont les deux derniers degrés sont associés respectivement à l'eau et à la terre se retrouve dans le *Timée* 39 e–40 a, dont l'influence dans ce contexte est évidente, même si la formule « ἔγγειον et ἐπίγειον » est

[75] Apulée, *De deo Socratis*, I, 116; II–III, 121–124.

[76] Platon, *Timée* 42 e; Aristote, *De la respiration*, 477 a 26–30; *SVF* II, 413 [= Stobée I, p. 129.2–130.13].

[77] Barra (1960/1961), pp. 84–85. Beaujeu (1973), pp. 270–271, a signalé un développement parallèle dans un texte byzantin du XIVe siècle inspiré du Μικρὸς διάκοσμος de Démocrite, en envisageant l'hypothèse selon laquelle Apulée aurait pu avoir accès à cette théorie à travers un ouvrage d'Aristote ou de Théophraste conservant des extraits du philosophe d'Abdère.

empruntée à la *République* VIII, 546 e[78]. La classification quadripartite des êtres vivants et des éléments dans le *Timée* a pu être transformée en une classification bipartite suite à sa collision avec la hiérarchie théologique : l'éther et l'air assignés aux êtres immortels et l'eau et la terre aux êtres mortels. Une telle interprétation se retrouve en effet chez Varron et il y a peu de chances qu'Apulée l'ait ignorée :

> Il (*scil.* Varron) ajoute que le monde se divise en deux parties, le ciel et la terre ; le ciel en deux autres, l'éther et l'air, et la terre aussi, en eau et continent (*terram uero in aquam et humum*) ; que l'éther occupe la première région, l'air la seconde, l'eau et la terre les dernières ; que ces quatre parties sont pleines d'âmes; l'éther et l'air, d'âmes immortelles; l'eau et la terre, d'âmes mortelles (*in aqua et terra mortalium*)[79].

Si, selon cette théorie – que Varron a peut-être empruntée à Antiochus d'Ascalon[80] –, la partie inférieure de l'univers est formée d'eau et de terre (*aqua* et *humus*), il a pu paraître naturel à Apulée d'en déduire que les êtres mortels habitant cette région sont composés d'un mélange de ces deux éléments.

En ce qui concerne la hiérarchie tripartite du monde divin (dieu suprême–dieux astres–dieux « médioximes » = *daimones*), Apulée lui a donné probablement la forme la plus claire, mais il n'est pas le premier à l'avoir formulée. Elle remonte à Xénocrate (fr. 15 H = 213 IP) où elle est doublée, comme chez Apulée, d'une hiérarchie complémentaire des êtres vivants (fr. 23 H = 222 IP). La position intermédiaire des *daimones* dans la hiérarchie des êtres vivants n'est pas en effet incompatible avec leur position inférieure dans la hiérarchie du monde divin. Les *daimones* occupent la position la plus basse dans la hiérarchie du monde divin, tout en restant des entités intermédiaires entre les dieux et les hommes. Cette ambivalence est clairement perceptible dans le qualificatif de *medioximi*[81]. Terme archaïque utilisé dans le langage religieux pour désigner les dieux de la surface terrestre, par opposition aux *di superi* et aux *di inferi*, il semble curieux de le voir qualifier le dernier terme d'une hiérarchie, mais c'est

---

[78] Comme l'a montré Beaujeu (1973), pp. 269–270. Le rapprochement entre la formule de la *République* et la théorie du *Timée* a pu déjà être opéré dans la source utilisée par Apulée.

[79] Varron *apud* Augustin, *De ciuitate Dei*, VII, 6 (trad. Moreau).

[80] Sur l'influence d'Antiochos d'Ascalon sur Varron, voir Boyancé (1955).

[81] Cf. Martianus Capella, *De Nuptiis Philologiae* II, 154 : *etiam Angelus poterit nuncupari. Hos omnes Graeci daemonas dicunt* ἀπὸ τοῦ δαιομένου, *latine Medioximos vocitarunt* ; Servius, *in Aen.* IX, 175.

parce que les *daimones*, situés à la basse limite du monde divin (*Timée*) sont conçus en même temps comme des entités intermédiaires entre les dieux et les hommes (*Banquet*).

*L'existence des* daimones. *Arguments théologiques et physiques*

Si le *De Platone* se borne à présenter de manière didactique la topographie théologique et cosmologique des *daimones*, le *De deo Socratis* pose résolument la question de la raison de l'existence des *daimones*, en relation avec le but parénétique de l'ouvrage. En faveur de leur existence, Apulée fournit deux genres de preuves : théologique et physique. Le principal argument théologique, tiré du *Banquet*, déduit la nécessité d'un intermédiaire de l'absence d'un lien direct entre le divin et l'humain (*De deo Socratis* IV, 127–128). *Nullus deus miscetur hominibus* (IV, 128) est une traduction littérale de ϑεὸς ἀνϑρώπῳ οὐ μείγνυται (*Banquet* 202 e). La marque de leur *maiestas*, c'est précisément *quod nulla adtrectatione nostra contaminantur* (IV, 128), *nullus … deus humanis rebus interuenit* (V, 130). Une telle image de la divinité saperait pourtant le fondement de la religion, en rendant inutiles et vides de contenu les prières, les rites, la divination, les sacrifices (V, 130 ; VII, 135–137). Il est alors nécessaire de supposer l'existence d'un lien, d'un *conexus* (*nullone conexu natura se uinxit ?* IV, 127) qui, assurant la communication entre les dieux et les hommes, puisse les légitimer. Ce *conexus* est précisément le μεταξύ du *Banquet* (*hos Graeci nomine daemonas nuncupant … ut Plato in Symposio autumat* …, VI, 133–134).

L'argument physique en faveur de l'existence des *daimones* intéresse ici particulièrement en raison du lien qu'il établit entre démonologie et cosmologie. Cet argument s'appuie sur le principe selon lequel chaque élément a son espèce propre d'êtres vivants – son « habitant naturel » – pour en déduire que l'air doit avoir la sienne. Cette espèce d'êtres vivants est l'espèce démonique:

> En effet il existe quatre éléments bien connus de tous, comme si la nature avait été partagée en quatre grands domaines ; or la terre a ses êtres animés, les eaux ont les leurs, les flammes aussi – puisqu'à en croire Aristote, dans les fournaises ardentes voltigent des animaux pourvus d'ailes minuscules, qui passent toute leur vie dans le feu, naissant et mourant avec lui –, en outre une riche collection d'astres, je l'ai déjà dit précédemment, est là-haut bien visible, dans l'éther, c'est-à-dire au sein de la plus pure ardeur du feu ; pourquoi donc le quatrième élément, cet air, qui occupe au milieu des autres un si vaste espace, serait-il le seul que la nature laissât vide de tout, privé des habitants qui lui reviennent ? Pourquoi des êtres aériens (*aëria*

> *animalia*) n'y naîtraient-ils pas, comme il s'en forme d'ignés dans le feu, de fluides dans l'eau, de terreux au sol ? Car si l'on attribue les oiseaux à l'air, on aura bien mérité le reproche d'erreur, puisqu'aucun d'entre eux ne dépasse la hauteur du sommet de l'Olympe[82].

L'argument de l'existence des *daimones* dans l'air fondé sur l'existence des êtres vivants dans les trois autres régions du κόσμος est analogue à l'argument avancé par Philon dans *De Gigantibus* 7–8 et *De somniis* I, 134 *sq.*[83]. Apulée, comme Philon, a probablement utilisé une source antérieure ayant exploité l'argument aristotélicien par analogie pour montrer l'existence des *daimones* en tant que « habitants naturels » de l'air, détournement démonologique opéré peut-être déjà par Aristote sous l'influence du pythagorisme, et pratiqué également par Chrysippe et Philon.

Dans ce contexte, l'argument avancé par Apulée sur l'existence des *daimones* présente deux particularités notables : la mention des ζῷα πυρίγονα (*animalia pennulis apta … totumque aeuum suum in igni deuersari*, VIII, 138) comme un témoignage en faveur de l'existence de la vie dans tous les éléments, et la série de preuves physiques vouées à réfuter l'idée selon laquelle l'air serait habité de manière spécifique par les oiseaux (VIII, 138–139 ; cf. *Timée* 39 e–40 a). La mention des πυρίγονα, évoqués déjà par Philon au même effet[84], est superflue, sinon contradictoire dans ce contexte pour au moins deux raisons : d'abord parce que les πυρίγονα font double emploi, dans la hiérarchie des êtres vivants, avec les dieux astres qu'Apulée place dans l'éther, la partie la plus pure du feu (VIII, 138) qui n'est pas conçu, comme chez Aristote et dans l'*Épinomis*, comme un élément séparé ; d'autre part, parce que la présence d'une espèce inférieure de vivants dans le feu ne saurait justifier l'existence d'une espèce supérieure (les *daimones*) dans un élément inférieur (l'air). Ces inexactitudes laissent supposer qu'Apulée a emprunté cet exemple d'école à une source inconnue, dans laquelle Philon a peut-être puisé à son tour, sans trop se préoccuper d'harmoniser le contexte d'origine avec l'ensemble de son argumentation.

En ce qui concerne la réfutation de l'opinion selon laquelle les habitants naturels de l'air seraient les oiseaux (VIII, 139–140), elle est implicite chez Aristote, dans le *De generatione animalium*, dans l'*Épinomis*

---

[82] Apulée, *De deo Socratis* VII–VIII, 137–139 (trad. Beaujeu).
[83] Cf. Dillon (1983), p. 199 ; Calabi (2004), p. 91.
[84] Les πυρίγονα sont également mentionnés par Cicéron, *De natura deorum* I, 37, 103, mais sans en déduire l'existence des êtres divins dans les éléments supérieurs.

984 b–985 b, et chez Xénocrate (fr. 23 H = 222 IP). Il est fort probable qu'Apulée se soit inspiré d'une de ces sources ou d'une autre source qui les avait déjà utilisées.

*Les* daimones *et les trois degrés de la providence*

La démonstration de l'existence des *daimones* s'inscrit dans une théorie de la providence dont le but est de montrer, à travers l'exemple du *daimōn* de Socrate, le caractère personnel et immédiat de l'intervention divine dans les affaires humaines (*De deo Socratis* XVII–XX, 157–167). Cette doctrine de la providence démonique avait au II^e siècle des antécédents notables : Philon et surtout Plutarque. L'idée d'un palier intermédiaire de la πρόνοια associé à l'activité des *daimones* est développée dans le *De defectu* (414 E–415 A) dans un contexte polémique où elle sert à réfuter aussi bien la thèse stoïcienne d'une providence universelle qui découle de la lecture théologique du *Timée*, que la position épicurienne qui nie l'existence de la providence[85].

L'originalité d'Apulée par rapport à cet héritage est la classification de la *prouidentia* en trois paliers différents et, corrélativement, la relation précise établie entre l'action protectrice des *daimones* et le palier inférieur de la providence. La théorie de la « triple » providence, développée par Apulée dans *De Platone* I, 12, § 205–206, est une doctrine élaborée dans le médio-platonisme qu'on retrouve, sous des formes similaires, dans le traité *De fato* IX, 572 F–573 A, attribué faussement à Plutarque, et dans *De natura hominis* XLIII, p. 125.21–126.12 de Némésius[86]. Cette doctrine distingue entre trois degrés de la providence qui correspondent respectivement à la création des dieux et des hommes (le niveau du dieu suprême), à la préservation de l'ordre universel (le niveau des dieux « secondaires ») et à l'activité protectrice et médiatrice exercée auprès des hommes (le niveau des *daimones*) :

> Et à coup sûr la providence supérieure (*primam prouidentiam*) appartient au plus grand et au plus éminent de tous les dieux (*summi exsuperantissimique deorum omnium*), lui qui n'a pas seulement organisé la race des dieux célestes (*deos caelicolas*), en les répartissant à travers toutes les parties du monde, pour les surveiller et les embellir, mais qui a aussi créé pour toute la durée des temps des êtres mortels par nature, supérieurs en sagesse au reste des êtres animés terrestres ; lui qui, après avoir fondé les lois, remit aux autres dieux le soin de disposer et de surveiller tout ce qui doit néces-

---

[85] Voir Babut (1969), pp. 307–317, 474–483 ; Opsomer (1997).
[86] Voir Sharples (2003). Cf. Dillon (1977), pp. 324–326 ; Sharples (1983), (2007).

> sairement s'accomplir chaque jour. En conséquence, les dieux ayant reçu la charge d'une providence de second rang (*secundae prouidentiae*) s'y attachent avec tant de zèle que tout ce qui, dans le ciel, est exposé aux regards des hommes conserve aussi l'ordonnance immuable que le père lui a donnée. Quant aux *daimones* (*daemonas*), que nous pouvons appeler Génies et Lares (*Genios et Lares*), Platon les tient pour les ministres des dieux (*ministros deorum*), les gardiens des hommes et les interprètes (*custodesque hominum et interpretes*) quand ils veulent obtenir quelque faveur des dieux[87].

Le point de départ de cette doctrine est le *Timée*: la distinction entre la première et la seconde providence repose en effet sur *Timée* 41 c et 42 e, tandis que l'idée d'une providence « particulière » qui concerne les affaires humaines est fondée sur *Timée* 42 e, quoique sa relation avec l'activité des *daimones* – assimilés aux *Genii* et aux *Lares* – prenne appui sur d'autres textes, notamment *Timée* 40 a, lu à la lumière de l'*Épinomis* 984 b–985 b, et peut-être aussi de Xénocrate (fr. 15 H = 213 IP)[88]. Développée dans le contexte des débats sur la providence dans les diverses écoles philosophiques à l'époque impériale[89], cette doctrine avait le rôle de donner une solution satisfaisante au problème de la relation entre providence, destin et hasard (*De Platone* I, 12, 205), en conciliant la conception d'une providence ordonnatrice universelle, qui découlait de l'interprétation théologique du *Timée* et qui avait été développée notamment par les Stoïciens[90], avec la fonction médiatrice des *daimones* dans le monde sublunaire, accréditée par les médio-platoniciens sur la base de la lecture démonologique du *Timée* pratiquée dans l'Ancienne Académie.

L'idée d'une providence « particulière » qui agit à titre individuel exploita l'image platonicienne des *daimones* comme « pasteurs » des hommes qu'ils guident, inspirent et protègent, en l'insérant dans l'interprétation théologique du *Timée*. Philon témoigne déjà de ce brassage exégétique qui a sans doute été opéré avant lui, et qu'on retrouve chez Apulée (*De deo S.* V, 129). Toutefois, dans l'œuvre de Philon il n'y a aucune trace de la conception des trois degrés de la providence[91], qui a été élaborée probablement au II$^{e}$ siècle ap. J.-C. (après Plutarque) sur le fond de l'engouement général pour les formes personnelles de religiosité et pour

---

[87] Apulée, *De Platone* I, 12, § 205–206 (trad. Beaujeu).
[88] Voir Dillon (1977), pp. 324–325 ; Sharples (2003), p. 109.
[89] Voir Dragona-Monachou (1994).
[90] Sur les doctrines stoïciennes de la providence, voir Mansfeld (1979) ; Dragona-Monachou (1994), pp. 4424–4452 ; Reydams-Schils (1999).
[91] Comme l'a souligné Runia (1986), p. 251 n. 12.

les révélations divines, à une époque marquée par « un besoin passionné de sentir Dieu à côté de soi »[92], où la notion de Dieu, qui se confond à peu près avec celle de Providence, est avant tout envisagée sous l'angle de son ἐνέργεια[93], de son action concrète, protectrice et secourable.

### *Gouverner et pâtir. La démonologie d'Alcinoos à Celse*

#### *« Καὶ ἄλλοι δαίμονες … ». Le* Didaskalikos *sur le* Timée *40 d*

Le Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων – dont la paternité, longtemps mise en question, a été attribuée par John Whittaker à cette obscure figure du médio-platonisme qui est Alcinoos – est un exposé de la doctrine platonicienne selon les divisions scolastiques de la philosophie de Platon : dialectique, théorétique, physique et morale. À la différence d'Apulée et de Maxime de Tyr, Alcinoos ne semble pas avoir manifesté un intérêt particulier pour la démonologie qui se limite à un excursus sur la topographie des *daimones* (*Didask.*, p. 171.15–26) inséré dans la présentation de la « physique » platonicienne qui est en fait un résumé du *Timée*. Cet excursus fait suite au passage concernant la création de l'homme confiée par le démiurge aux dieux inférieurs.

Le début de cette digression démonologique, εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλοι δαίμονες, οὓς καὶ καλοίη ἄν τις γενητοὺς θεούς (*Didask.*, p. 171.15–16) renvoie au passage du *Timée* 40 d où il est question des dieux traditionnels situés au plan ontologique au même niveau que les dieux « visibles et engendrés », mais dont la genèse ne peut pas faire l'objet d'un exposé rationnel, ce qui rend nécessaire le recours aux enseignements de la tradition[94]. Le rapport qu'Alcinoos établit entre ce passage et le texte du *Banquet*[95] montre que les ἄλλοι δαίμονες du *Timée* ont été assimilés aux *daimones* du discours de Diotime. Cette interprétation était déjà implicite

---

[92] Caster (1937), p. 217, et pp. 212–224, pour « l'importance religieuse des démons » dans le contexte des débats sur la providence.

[93] Voir Nock (1925), p. 85 : « without seeking to impose a general formula on a mass of varied phenomena, we may assert that one of the notes of much belief in its evolution under the Empire is that it is directed to divine power, rather than to divine personalities ». Sur le problème de la « puissance » de Dieu dans la philosophie antique, voir Aubry (2006).

[94] Platon, *Timée* 40 d : περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γνῶναι τὴν γένεσιν μεῖζον ἢ καθ' ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν … « en ce qui concerne les autres divinités dire et célébrer leur naissance, voilà une tâche qui est au-dessus de nos forces. Il faut faire confiance à ceux qui en ont parlé avant nous … » (trad. Brisson).

[95] Alcinoos, *Didaskalikos*, p. 171.23–26 : τῶν δὲ ἄλλων οἱ ἐκείνου παῖδες ἡγοῦνται, κατὰ τὴν ἐκείνου ἐντολὴν καὶ μίμησιν πράττοντες ὅσα πράττουσιν, ἀφ' ὧν κληδόνες

dans l'*Épinomis* 984 b–985 b et chez Xénocrate (fr. 15 H = 213 IP), mais elle n'est pas exprimée explicitement avant la traduction cicéronienne du *Timée* où δαίμονες du *Timée* 40 d est rendu par *Lares*[96]. Il est fort possible qu'Alcinoos se soit sur ce point inspiré en particulier de l'*Épinomis*, car son exposé sur la répartition des *daimones* dans le κόσμος (*Didask.*, p. 171.15–20) présente plus d'un point en commun avec l'*Épinomis* 984 b–985 b[97] :

> Il existe aussi d'autres divinités (καὶ ἄλλοι δαίμονες) que l'on pourrait appeler précisément des dieux engendrés (γενητοὺς θεούς) ; il en existe pour chacun des éléments (καθ' ἕκαστον τῶν στοιχείων) ; les uns sont visibles, les autres invisibles (οἱ μὲν ὁρατοί, οἱ δὲ ἀόρατοι) ; il y en a dans l'éther, dans le feu, dans l'air et dans l'eau, de sorte qu'aucune partie du monde n'est privée d'âme (ὡς μηδὲν κόσμου μέρος ψυχῆς ἄμοιρον εἶναι) ni du vivant supérieur à la nature mortelle (μηδὲ ζῴου κρείττονος θνητῆς φύσεως). Ces divinités ont reçu l'empire sur toutes les choses sublunaires et terrestres[98].

L'idée selon laquelle les θεοί γενητοί – οἱ μὲν ὁρατοί, οἱ δὲ ἀόρατοι – sont distribués dans chaque élément et dans chaque partie de l'univers évoque évidemment l'*Épinomis*, 984 e–985 a : les dieux ὁρατοί dans le feu et les trois espèces d'êtres intermédiaires ἀόρατοι assignés à l'éther, à l'air et à l'eau. Comme l'auteur de l'*Épinomis*, Alcinoos omet la terre de sa hiérarchie, qui n'est pas physique, comme celle du *Timée* 39 e–40 a, mais théologique. Ὡς μηδὲν κόσμου μέρος ψυχῆς ἄμοιρον εἶναι (p. 171.18) évoque également συμπλήρους δὴ ζῴων οὐρανοῦ γεγονότος (*Épinomis* 985 a)[99].

La seconde partie de l'exposé démonologique du *Didaskalikos* (p. 171.20–26) représente une juxtaposition, typique pour la « physique » médio-platonicienne, de la théorie du *Banquet* 202 e sur la cosmologie du *Timée*. L'idée que les divinités créées par le démiurge sont indissolubles (p. 171.20–23) est un héritage du *Timée* 41 a[100] (cf. ibid. 38 b). Par

---

καὶ ὀττεῖαι καὶ ὀνείρατα καὶ χρησμοὶ καὶ ὅσα κατὰ μαντείαν ὑπὸ θνητῶν τεχνιτεύεται ; cf. Platon, *Banquet* 202 e.

[96] Cicéron, *Timée*, XI : *Reliquorum autem, quod Graeci* δαίμονας *appellant, nostri (opinor) Lares, si modo hoc recte conuersum uideri potest, et nosse et nuntiare ortum eorum, maius est quam ut profiteri scribere nos audeamus*. Sur l'assimilation *daimones*–Lares, voir *infra*, pp. 265–266.

[97] Sur l'influence de l'*Épinomis* sur ce passage, voir Dillon (1977), pp. 287–288, (2004), p. 133 n. 17.

[98] Alcinoos, *Didaskalikos*, p. 171.15–20 (trad. Louis).

[99] Cf. Philon, *De Gigantibus*, 7 : ἀνάγκη γὰρ ὅλον δι' ὅλων τὸν κόσμον ἐψυχῶσθαι.

[100] Platon, *Timée* 41 a : θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι' ἐμοῦ

contre, les lignes suivantes, où sont exposées les fonctions échues aux *daimones*, empruntent au *Banquet* (202 e) l'idée du rôle des *daimones* dans la divination : « C'est d'eux que viennent les présages, les voix, les songes, les oracles et tout ce que les mortels pratiquent en fait de divination » (p. 171.23–26).

On peut ainsi affirmer que la démonologie du *Didaskalikos* appartient à un courant différent de celui illustré par Philon et Apulée. Alcinoos n'opère pas avec deux hiérarchies, physique et théologique, et n'utilise pas l'argument aristotélicien de l'« habitant naturel » pour démontrer l'existence des *daimones*. Leur existence est déduite, comme dans l'*Épinomis*, de la nécessité que le κόσμος soit complètement animé. À la suite de l'*Épinomis*, Alcinoos conçoit également trois espèces d'êtres intermédiaires vivant respectivement dans l'éther, l'air et l'eau. Enfin, Alcinoos assimile les θεοί γενητοί du *Timée* aux *daimones* du *Banquet* sans faire pourtant de la démonologie un chapitre de la théorie de la providence[101]. Sur ces deux points aussi, il s'écarte de Philon et d'Apulée et rejoint la démonologie de l'Ancienne Académie.

### *Maxime de Tyr. Le* daimōn, *un dieu ἐμπαθής*

La conception de Maxime de Tyr sur la place, la nature et les fonctions des *daimones* est concentrée en deux discours, le VIII[e] et le IX[e]. Le VIII[e] discours développe le thème du *daimōn* de Socrate en exposant brièvement une théorie générale sur les *daimones* fondée essentiellement sur la théorie du *Banquet*, tandis que le IX[e] est entièrement consacré au problème de la nature et des fonctions des *daimones*.

Le VIII[e] discours réunit une série de preuves en faveur de l'existence des *daimones*, du *daimōn* de Socrate en particulier, tirées du fonctionnement des oracles (§ 1–3), de la hiérarchie des êtres vivants (§ 4) et des poèmes homériques (§ 5–6), pour dédier sa dernière partie à une théorie des *daimones* comme agents de la providence (§ 7) et à un exposé général sur la nature et les fonctions des *daimones* (§ 8).

La conception médio-platonicienne de la hiérarchie des êtres vivants y est très peu développée, Maxime se contentant d'une simple allusion qui évoque l'argument de l'« habitant naturel », comme un préambule à l'exposé sur la nature du *daimōn* de Socrate : « pensez-vous qu'il existe

---

γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος; cf. ibid. 38 b : χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται.

[101] Sur la conception d'Alcinoos sur la providence, voir Mansfeld (1999).

dans la nature un δαιμονίων γένος, comme il existe des dieux, des hommes et des animaux (ὡς θεῶν, ὡς ἀνθρώπων, ὡς θηρίων) ? »[102]. Dans cette série, les *daimones* occupent une position médiane entre humain et divin, thèse fondée évidemment sur le *Banquet*: θεοῦ μὲν ἀσθενέστεροι, ἀνθρώπου δ' ἰσχυρότεροι (*Dialexeis* VIII, 8 b). Comme les *daimones* du *Banquet*, ils sont aussi les « interprètes » des hommes auprès des dieux (VIII, 8 d).

Le IX^e^ discours reprend, d'une façon plus développée, la question de la nature des *daimones* (§ 1–6) en combinant d'abord la hiérarchie des êtres vivants, dieu–*daimōn*–homme–animal–plante, d'une part, avec deux binômes formés de termes opposés: mortel (θνητόν)–immortel (ἀθάνατον) et « passible » (ἐμπαθές)–impassible (ἀπαθές), et, d'autre part, avec deux propriétés dont le terme opposé n'est pas intégré dans la hiérarchie : αἰσθητικόν et ἔμψυχον (§ 1–2). On obtient une hiérarchie pentadique des êtres vivants caractérisés par des couples de traits dissemblables qui permettent l'individualisation de chacune des espèces de vivants par rapport aux autres :

| êtres vivants | immortalité / mortalité | impassibilité / passibilité |
|---|---|---|
| dieu | ἀθάνατον | ἀπαθές |
| *daimōn* | ἀθάνατον | ἐμπαθές |
| homme | θνητόν | ἐμπαθές |
| animal | (θνητόν) ἄλογον | (ἐμπαθές) αἰσθητικόν |
| plante | (θνητόν) ἔμψυχον | ἀπαθές |

L'idée de définir la nature intermédiaire du *daimōn* par son double caractère d'être immortel et « accessible à la passion » remonte à Xénocrate (fr. 23 H = 222 IP, … ἡ δαιμόνων φύσις ἔχουσα καὶ πάθος θνητοῦ καὶ θεοῦ δύναμιν) qui a formalisé l'idée centrale du discours de Diotime. On trouve, en effet, chez Maxime (*Dialexeis*, IX, 4) une autre version, simplifiée, de la hiérarchie des êtres vivants, qui est très proche du schéma de Xénocrate : dieux (immortels et impassibles) – *daimones* (immortels et passibles) – hommes (mortels et passibles)[103]. Après Xénocrate, l'idée de la « passibilité » et de l'immortalité des *daimones* est devenue

[102] Maxime de Tyr, *Dialexeis* VIII, 4 b.

[103] Maxime de Tyr, *Dialexeis* IX, 4 e : λείπεται δὴ τὴν δαιμόνων φύσιν ἐμπαθῆ τε εἶναι καὶ ἀθάνατον, ἵνα τοῦ μὲν ἀθανάτου κοινωνῇ τῷ θεῷ, τοῦ δὲ ἐμπαθοῦς τῷ ἀνθρώπῳ.

un lieu commun dans la tradition médio-platonicienne[104], bien que l'immortalité ne fût pas un article de foi[105].

Si le cadre général de l'exposé de Maxime est sans conteste platonicien, l'idée d'une descente graduelle du niveau le plus éminent jusqu'au terme le plus bas par l'intermédiaire des termes moyens, d'après le modèle de l'harmonie musicale[106], est d'inspiration aristotélicienne. Le principe aristotélicien de la continuité naturelle[107] rejoint, dans ce contexte, la théorie platonicienne des « médiétés ». La tentative de définir les espèces d'êtres vivants à partir des différences spécifiques s'inspire elle aussi d'Aristote[108], et le 3e chapitre est un résumé de la théorie aristotélicienne de la génération réciproque des éléments[109]. Ἐμπαθές est également un terme à résonance aristotélicienne[110], mais il est utilisé par Plutarque pour définir le caractère « passible » du *medium* dans un contexte qui n'est pas sans relation avec la démonologie[111].

Les éléments aristotéliciens sont intégrés par Maxime dans un cadre théorique et conceptuel platonicien dont l'essentiel (le *daimōn* comme être intermédiaire ἀθάνατον et ἐμπαθές) remonte à Xénocrate. On peut, donc, considérer qu'il illustre un troisième courant de la démonologie platonicienne qui n'utilise pas l'argument de l'« habitant naturel » pour prouver l'existence des *daimones* (Philon, Apulée) et qui ne admet pas plusieurs espèces de *daimones* associés aux éléments (*Épinomis*, Alcinoos), mais qui démontre l'existence des *daimones* et définit leur nature à partir du principe aristotélicien de la continuité progressive des espèces d'êtres vivants selon le modèle théologique formalisé par Xénocrate.

Maxime définit le *daimōn* également comme une âme libérée du corps (ψυχὴ ἀποδυσαμένη τὸ σῶμα, *Dialexeis* IX, 5 d), et en cela il se rattache encore à l'opinion de Xénocrate, mais aussi à celle de Philon, des

---

[104] Plutarque, *De defectu*, 13, 416 D [= Xénocrate, fr. 23 H = 222 IP] ; Apulée, *De deo Socratis*, XIII, 147–148 ; Origène, *Contre Celse*, VIII, 35 ; Calcidius, *Commentaire sur le Timée*, 131.

[105] Cf. Plutarque, *De defectu*, 16, 418 F ; 17, 419 A–D (le récit sur la mort du grand Pan) ; Porphyre, *De abstinentia*, II, 39.

[106] Maxime de Tyr, *Dialexeis*, VIII, 8 c–d ; cf. ibid., IX, 1 d ; IX, 1 e ; IX, 4 b.

[107] Aristote, *Histoire des animaux* VIII, 1, 588 b–589 a ; *Physique* IV, 6, 213 a–8, 216 b ; *Métaphysique* X, 1069 a 5–10.

[108] Aristote, *De l'âme*, II, 3, 414 a 29–415 a 12 ; *Éthique à Nicomaque*, I, 7, 1097 b 33–1098 a 5.

[109] Aristote, *De la génération et de la corruption*, 330 a 30–b 13, 331 a 7–332 a 2 ; *Météorologiques*, I, 3, 339 a 33–341 a 35.

[110] Cf. Alexandre d'Aphrodise, *in* Arist. *Top.*, p. 163.3–4 et p. 472.21.

[111] Plutarque, *De defectu oraculorum*, 437 D ; cf. *Mulierum virtutes*, 258 E ; *De superstitione*, 165 B.

Stoïciens et de Plutarque[112]. Il s' agit d' un point de doctrine où le premier et le troisième courant de la démonologie médio-platonicienne – Philon et Apulée (qui distingue plusieurs espèces de *daimones*) vs. Xénocrate et Maxime – se rencontrent, en se délimitant en même temps de l' *Épinomis* et d' Alcinoos, les tenants d' une démonologie « statique ».

Enfin, sur les traces de Plutarque, Maxime assimile les *daimones* aux dieux du panthéon traditionnel : Athéna (*Dialexeis* VIII, 5 a), Héra (VIII, 5 d) et Asclépios (IX, 7 i). Immortel mais affecté par les passions humaines, par l' amour et par la colère, le dieu homérique ne pouvait être, dans cette perspective, qu' un *daimōn*, un dieu ἐμπαθής.

*Protéger, guider et punir*

Chez Maxime, comme chez Philon et Apulée, la démonologie est étroitement liée au problème de la providence[113]. Sans développer la théorie des trois degrés de la providence, Maxime envisage l' activité des *daimones* comme une forme de providence spécifique au monde sublunaire, qui se manifeste de manière directe et immédiate dans les affaires humaines.

Les *daimones* sont des « immortels de second rang » (ἀθάνατοι δεύτεροι) « placés dans l' intervalle qui sépare la terre du ciel : plus faibles que le dieu, mais plus puissants que l' homme ; ministres des dieux (θεῶν μὲν ὑπηρέται), mais assistants des hommes (ἀνθρώπων δὲ ἐπιστάται) ; placés à proximité de dieu, mais veillant sur l' homme avec le plus grand soin (ἀνθρώπων δὲ ἐπιμελέστατοι) »[114]. En assumant une parties des tâches attribuées ordinairement aux dieux, ils prodiguent des secours appropriés aux nécessités de la vie d' ici-bas ; ils sont « les médecins des malades, les conseillers de ceux qui sont dans l' embarras, les messagers (ἄγγελοι) des choses invisibles, les assistants des artisans, l' escorte des voyageurs » (VIII, 8 f). Les *daimones* sont partout, dans les cités, à la campagne, sur la mer et sur la terre, « certains sont terrifiants (φοβερός), d' autres bienveillants (φιλάνθρωπος) ; certains s' occupent de la politique, d' autres de la guerre ; autant de natures ont les hommes, autant également les *daimones* (ὅσαι φύσεις ἀνδρῶν, τοσαῦται καὶ δαιμόνων) » (VIII, 8 f). Leur monde est fait à l' image de l' homme : « tous les *daimones* n' ont

---

[112] Plutarque, *De defectu*, 10, 415 B ; *De genio*, 593 D–E, etc.

[113] Sur le thème de la providence chez Maxime, voir Soury (1942b), pp. 24–27.

[114] Maxime de Tyr, *Dialexeis*, VIII, 8 b ; cf. ibid. VIII, 7 c–d. On peut rapprocher ces deux passages du texte hermétique suivant : καὶ γὰρ δαιμόνων χοροὶ περὶ αὐτὸν πολλοὶ καὶ ποικίλαις στρατείαις ἐοικότες οἱ ⟨...⟩ σύνοικοι καὶ τῶν ἀθανάτων οὐκ εἰσὶ πόρρω, ἔνθεν δὲ λαχόντες τὴν τούτων χώραν τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐφορῶσι (*CH* XVI, 10).

pas les mêmes tâches» (ἀλλ᾽ οὐχὶ δαιμόνων πᾶς πάντα δρᾷ), mais chacun remplit sa fonction dans un domaine bien défini (IX, 7 a)[115].

Cette communauté affective qui unit l'univers démonique et le monde humain est une conséquence de leur consubstantialité; les *daimones* sont des âmes «divinisées» ayant acquis le privilège de l'immortalité, mais qui éprouvent de la compassion pour les âmes restées dans le monde d'ici-bas, et qui descendent auprès d'elles pour les secourir et les réconforter:

> Elle [*scil.* l'âme devenue *daimōn*] éprouve de la compassion pour les âmes apparentées (οἰκτείρουσα δὲ καὶ τὰς συγγενεῖς ψυχάς) qui séjournent sur la terre; mue par la philanthropie (φιλανθρωπία), elle désire les rejoindre, et redresser celles qui vacillent. Elle a en effet reçu de dieu (ὑπὸ τοῦ θεοῦ) la tâche de se rendre sur terre (ἐπιφοιτᾶν τὴν γῆν) et de se mêler (ἀναμίγνυσθαι) aux hommes, quelle que soit leur nature, leur condition, leurs opinions, et leur profession, en venant en aide aux gens de bien, en vengeant les opprimés, en punissant les injustes[116].

L'idée d'une providence démonique qui gouverne les affaires humaines, en administrant la justice et en secourant les hommes de bien n'est pas une originalité de Maxime. On l'a retrouvé chez Philon, Plutarque et Apulée. Elle s'inspire des mêmes sources (Hésiode, Homère, Platon, *De mundo*), mais elles ne sont pas utilisées partout de la même manière.

Le passage démonologique d'Hésiode (*Tr.* 252–255), dont Maxime ne cite que les deux premiers vers, lui permet d'assimiler les *daimones* aux τρὶς μύριοι … ἀθάνατοι, Ζηνὸς πρόπολοι (*Dialexeis* IX, 6 f–g). Leur fonction juridique (*Tr.* 254–255) est également évoquée (IX, 6 g), et il faut souligner le rôle que ce deux vers d'Hésiode ont joué dans la transposition théologique de la croyance en l'existence des esprits vengeurs. Ce passage de Maxime mérite en effet d'être mis en relation avec *De defectu* 417 A, où les *daimones*, en tant que ὑπηρέται θεῶν[117], vengent les ἀδικίαι[118], et avec un texte hermétique selon lequel le νοῦς, «une fois qu'il

[115] Cf. Apulée, *De deo Socratis* VI, 134: … *proinde ut est cuique tributa prouincia*.

[116] Maxime de Tyr, *Dialexeis*, IX, 6 f–g: οἰκτείρουσα δὲ καὶ τὰς συγγενεῖς ψυχάς, αἳ περὶ γῆν στρέφονται ἔτι, καὶ ὑπὸ φιλανθρωπίας ἐθέλουσα αὐταῖς συναγελάζεσθαι, καὶ ἐπανορθοῦν σφαλλομένας. Προστέτακται δὲ αὐτῇ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐπιφοιτᾶν τὴν γῆν, καὶ ἀναμίγνυσθαι πάσῃ μὲν ἀνδρῶν φύσει, πάσῃ δὲ ἀνθρώπων τύχῃ καὶ γνώμῃ καὶ τέχνῃ. καὶ τοῖς μὲν χρηστοῖς συνεπιλαμβάνειν, τοῖς δὲ ἀδικουμένοις τιμωρεῖν, τοῖς δὲ ἀδικοῦσιν προστιθέναι τὴν δίκην.

[117] Cf. Maxime de Tyr, *Dialexeis* VIII, 8 b; Apulée, *De Platone* I, 206 (*ministros deorum*).

[118] Plutarque, *De defectu* 417 A; cf. *De facie* 944 D. L'expression ὑπηρέται θεῶν est empruntée aux *Lois* VI, 774 a; cf. aussi *De facie* 942 A, 941 F.

est devenu *daimōn*, reçoit un corps de feu pour être placé au service de Dieu et que, s'étant introduit dans l'âme très impie, il la flagelle des fouets réservés aux pécheurs »[119].

Les vers d'*Odyssée* (XVII, 485–486), « les dieux prennent les traits de lointains étrangers et, sous toutes les formes, s'en vont de ville en ville » (trad. Bérard) sont sollicités par Maxime pour illustrer la multiplicité des fonctions et des aspects sous lesquels se présentent les *daimones* (VIII, 8 f). La citation est tout aussi sélective que celle d'Hésiode (et dans le même sens), car elle omet de mentionner le vers suivant qui insiste précisément sur le caractère punitif de leur activité (ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες). En faisant allusion au même passage, Philon (*De somniis* I, 233) avait retenu, au contraire, précisément cette dimension, en négligeant le caractère charitable de la théophanie souligné par Maxime.

Il est significatif que ces vers d'*Odyssée* avaient été utilisés par Platon dans un but tout à fait différent, à savoir pour critiquer l'idée selon laquelle les dieux peuvent se montrer aux humains (*Rép.* II, 381 d, dans la polémique anti-homérique), ou pour en faire une allégorie de la figure des philosophes (*Sophiste* 216 c). La promotion progressive d'Homère en autorité théologique à partir du Ier siècle av. J.-C. et l'intérêt particulier porté par les médio-platoniciens aux épiphanies divines[120] et à la providence démonique ont modifié cette perspective, en favorisant une lecture démonologique et théologique des vers homériques[121].

Toutefois, la principale source d'inspiration pour la théorie de la providence démonique est l'interprétation platonicienne d'Hésiode (*Tr.* 121–126, 156–160) dans le *Politique* 271 c–274 d, *Critias* 109 b–c et *Lois* IV, 713 d–e. Dans *Dialexeis* (VIII, 8 b), Maxime s'inspire évidemment des *Lois* IV, 713 d, passage auquel il emprunte les idées du soin que les *daimones* prennent des hommes et de la φιλανθρωπία divine. Comme Philon, Maxime puise également dans le *Politique* (271 e), pour en tirer l'idée de l'ἐπιστασία démonique (*Dialexeis* VIII, 8 b). Ces passages platoniciens et les vers hésiodiques ont inspiré également d'autres

[119] *CH* X, 21 (trad. Festugière). À comparer τέτακται πρὸς τὰς τοῦ θεοῦ ὑπηρεσίας avec προστέτακται δὲ αὐτῇ ὑπὸ τοῦ θεοῦ (*Dialexeis* IX, 6 g). Voir aussi Plotin 6 (IV, 8), 5.23–24 ; Jamblique, *De mysteriis* II, 7, p. 84.1, etc. Selon Denys d'Halicarnasse, ce sont les dieux et les *daimones* qui envoient les Érinyes pour punir les impies (*Antiquités romaines*, VIII, 28, 4 ; cf. ibid. III, 23, 20) ; voir Puiggali (2005), p. 628.

[120] Voir *infra*, pp. 206–207 et 279–286.

[121] Voir, *e.g.*, Plotin 23 (VI, 5), 12.31–34.

textes de cette époque, comme le *De fato*, en relation précisément avec le thème de la « triple providence »[122].

Le passage relatif à l'analogie entre le gouvernement divin et le gouvernement impérial du *De mundo* (VI, 398 a 7–b 7) représente un autre texte de référence pour la théorie médio-platonicienne de la providence démonique. Ce passage a pu être mis en relation avec l'image du *daimōn* comme βασιλεύς et ἄρχων des cités dans le récit mythique relaté dans les *Lois* 713 d–e. La comparaison entre la cour céleste et la cour impériale du μεγάς βασιλεύς dans *Dialexeis* XI, 12 b–e[123] s'inspire de ce genre de représentations : le μεγάς βασιλεύς « partage son pouvoir avec plusieurs dieux, visibles et invisibles ; les uns réunis autour du vestibule de la salle du trône, comme des vizirs (εἰσαγγελέας) et des parents du roi (βασιλεῖς συγγενεστάτους), qui partagent sa table et son foyer, les autres, subordonnés à ceux-ci (τούτων ὑπηρέτας), et ayant eux-mêmes des subalternes. Voilà la succession et l'ordre de cet empire qui s'étend depuis Dieu jusqu'à la terre »[124]. Le passage évoque *De mundo* 398 a–b :

> Outre cela, il y avait toute une hiérarchie des premiers et plus illustres personnages (δορυφόροι τε καὶ θεράποντες), les uns attachés à la personne même du roi comme gardes du corps ou officiers de la maison, les autres chargés de surveiller chaque enceinte, nommés gardiens des portes ou 'écouteurs', 'oreilles du Roi', en sorte que le roi lui-même (ὁ βασιλεὺς), qui était appelé souverain maître et dieu (δεσπότης καὶ θεὸς), vît et entendit tout ce qui se passait. En plus de ces officiers, d'autres étaient établis comme intendants des revenus, commandants à la guerre et aux chasses, receveurs des présents, ou pour prendre soin, chacun à son poste (ἕκαστοι κατὰ τὰς χρείας ἐπιμεληταί), de toutes les autres fonctions requises pour les services publics.
>
> Quant au gouvernement général de l'Asie, dont les frontières allaient depuis l'Hellespont à l'Ouest jusqu'à l'Inde à l'Est, il était distribué, selon

---

[122] [Plutarque], *De fato*, 573 A : τρίτη δ' ἂν εἰκότως ῥηθείη πρόνοιά τε καὶ προμήθεια τῶν ὅσοι περὶ γῆν δαίμονες τεταγμένοι τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων φύλακές τε καὶ ἐπίσκοποί εἰσι. Voir aussi Porphyre, *Lettre à Marcella* 21, p. 118.20–22 ; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines* III, 23, 21 ; IV, 11, 4 ; VI, 68, 2 ; XIII, 5, 2 ; XIII, 6, 3 ; voir Puiggali (2005), pp. 628–629.

[123] Sur le dieu suprême comme (μεγάς) βασιλεύς, voir Peterson (1935), p. 25 n. 29 ; Dörrie (1970) ; Pleket (1981), pp. 171–174.

[124] Maxime de Tyr, *Dialexeis* XI, 12 d : [Βασιλέα δὲ αὐτὸν δὴ τὸν μέγαν ἀτρεμοῦντα, ὥσπερ νόμον, παρέχοντα τοῖς πειθομένοις σωτηρίαν ὑπάρχουσαν ἐν αὐτῷ]. καὶ κοινωνοὺς τῆς ἀρχῆς πολλοὺς μὲν ὁρατοὺς θεούς, πολλοὺς δὲ ἀφανεῖς, τοὺς μὲν περὶ τὰ πρόθυρα αὐτὰ εἱλουμένους, οἷον εἰσαγγελέας τινὰς καὶ βασιλεῖς συγγενεστάτους, ὁμοτραπέζους αὐτοὺς καὶ συνεστίους, τοὺς δὲ τούτων ὑπηρέτας, τοὺς δὲ ἔτι τούτων καταδεεστέρους. Διαδοχὴν ὁρᾷς καὶ τάξιν ἀρχῆς καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ θεοῦ μέχρι γῆς.

> les races, entre des gouverneurs, des satrapes et des rois (στρατηγοὶ καὶ σατράπαι καὶ βασιλεῖς), eux-mêmes sujets du Grand Roi (δοῦλοι τοῦ μεγάλου βασιλέως), sans parler des courriers, de veilleurs, de messagers, et de préposés aux feux qui servaient des signaux. Si parfaite était cette organisation, celle en particulier des sentinelles qui de poste en poste se transmettaient les signaux de feu depuis les frontières de l'Empire jusqu'à Suse ou Ecbatane que le roi apprenait le jour même toutes les nouvelles de l'Asie[125].

En comparant les deux textes, il ressort que Maxime a lu le passage du *De mundo* en clé théologique (et démonologique) en associant les personnages placés à proximité du μεγάς βασιλεύς (les θεράποντες) aux dieux-astres (les dieux ὁρατοί) et les gouverneurs des différentes régions de l'empire (στρατηγοὶ καὶ σατράπαι καὶ βασιλεῖς) – les δοῦλοι τοῦ μεγάλου βασιλέως – aux *daimones*, les dieux ἀόρατοι (θεῶν ὑπηρέται) selon le schéma théologique de Xénocrate. *De somniis* I, 140 est le premier témoignage de cette lecture démonologique du *De mundo* qui a probablement son origine dans le judaïsme hellénistique alexandrin, qui a associé spontanément les messagers du μεγάς βασιλεύς aux anges de l'Écriture, assimilés par Philon aux *daimones* du platonisme.

Celse a interprété le passage du *De mundo* dans la même perspective[126]. Dans son Ἀληθὴς λόγος, il a soutenu l'idée selon laquelle « les différentes parties de la terre (τὰ μέρη τῆς γῆς) ont été dès l'origine attribuées à différentes puissances tutélaires (ἐπόπταις) et réparties en autant de gouvernements (ἐπικρατείας) »[127]. Ces « puissances tutélaires » sont assimilées aux σατράπαι du roi perse (cf. *De mundo* 398 a 29) qui deviennent des « satrapes de l'air et de la terre » (οἱ ἀναέριοί καὶ ἐπίγειοι σατράπαι): « le satrape (σατράπης), le gouverneur (ὕπαρχος), le général (στρατηγὸς), le procurateur (ἐπίτροπος) du roi de Perse ou de l'empereur de Rome, voire ceux qui exercent les charges, offices ou services inférieurs (ἐπιμελείας ἢ ὑπηρεσίας), auraient le pouvoir de causer de graves dommages si on les néglige, tandis que les satrapes et ministres de l'air ou de la terre (οἱ δ' ἀναέριοί τε καὶ ἐπίγειοι σατράπαι καὶ διάκονοι) n'en causeraient que de légers si on les outrage ? »[128]. La même idée

---

[125] [Aristote], *De mundo*, 398 a 19–35 (trad. Festugière).

[126] Les passages essentiels sont répertoriés par Puiggali (1987), pp. 18–22. Voir aussi Puiggali (1982a), p. 307, pour l'écho de cette conception chez Julien (*À Thémistius*, 258 b, *Sur la royauté* 90 b, etc.).

[127] Origène, *Contre Celse*, V, 25.9–10 (trad. Borret).

[128] Ibid. VIII, 35.2–7. Sur l'influence du *De mundo* sur ce passage, et en général sur

est reprise en relation avec la nécessité de rendre un culte aux *daimones* et la providence divine (*Contre Celse* VII, 68.5–13).

Comme Maxime, Celse a interprété la classification des serviteurs du roi du *De mundo* en deux catégories (θεράποντες et σατράπαι) comme une allusion à la distinction platonicienne entre les dieux ὁρατοί et ἀόρατοι (les *daimones*), entre la providence première et seconde et la providence démonique. Une des particularités notables de cette version de la théorie médio-platonicienne de la providence démonique est qu'elle souligne moins la φιλανθρωπία des *daimones* – idée directrice de l'interprétation médio-platonicienne d'Hésiode et d'Homère (*Od.* XVII, 485–487) – que leur fonction de gouverneurs (ὕπαρχοι) du monde d'ici-bas, leur rôle d'administrateurs des différentes parties de la terre. Cette idée de la répartition régionale de la fonction tutélaire des *daimones* est fondamentale chez Celse et il est fort probable, qu'elle dérive, comme chez Philon, d'une contamination du *De mundo* avec la doctrine des anges des nations, assimilée par le christianisme et développée en particulier par Origène[129], qui ajuste la théorie des *daimones*–satrapes de Celse précisément pour la rendre compatible avec celle des anges des nations (*Contre Celse* VIII, 35–36)[130].

Selon Celse, chaque élément, chaque produit de la terre est géré par un *daimōn*, ce qui justifie et rend nécessaire le culte consacré aux *daimones*: « le pain qu'ils mangent, le vin qu'ils boivent, les fruits qu'ils goûtent, l'eau même qu'ils boivent et l'air même qu'ils respirent ne sont-ils pas autant de présents des *daimones* qui ont chacun pour une part la charge de leur administration (κατὰ μέρη τὸ ἐπιμελὲς ἑκάστων προστέτακται) ? »[131]. L'origine de cette doctrine est attribuée aux Αἰγύπτιοι qui auraient professé la doctrine selon laquelle chacune des parties du corps humain est gouvernée par un *daimōn*[132]. Échos de cette conception se retrouvent dans la littérature hermétique (e.g., *CH* IX, 3) et chez

---

l'association entre *daimones* et satrapes, voir Cumont (1929), p. 299 ; Peterson (1935), p. 25 n. 30 ; Mac Mullen (1987), p. 134 n. 369 ; Turcan (2003), pp. 38–39. En particulier sur la formule ἀναέριοί τε καὶ ἐπίγειοι σατράπαι, voir les rapprochements indiqués par Festugière (1954), p. 118 n. 2.

[129] Voir Daniélou (1951), (1952), pp. 25–36 ; Blanc (1976), pp. 88–92 ; Culianu (1982), pp. 133–137 ; Dogniez, Harl (1992), pp. 325–326 ; Monaci Castagno (2000), pp. 13–15.

[130] Origène, *Contre Celse* I, 24 ; V, 26–27 ; *Homélie sur Luc* XII, 4 ; *Homélie sur Josué* XXIII, 3 ; cf. *Homélies pseudo-clémentines*, X, 14 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VII, 2, 6, 4 ; Eusèbe, *Préparation évangélique*, XI, 26, qui met en accord *Deut.* 32, 8 avec Platon, *Lois* X, 906 a.

[131] Origène, *Contre Celse* VIII, 28.10–13 (trad. Borret).

[132] Ibid. VIII, 58.1–11.

Denys d'Halicarnasse[133]. Plotin et Porphyre associent également les *daimones* au gouvernement du monde d'ici-bas, en tant qu'auxiliaires de la providence, idée qu'ils mettent explicitement en relation avec la doctrine du *Banquet* :

> Quant aux autres *daimones*[134], ils proviennent, eux aussi, d'une âme, à savoir de l'âme du monde (ἀπὸ ψυχῆς … τοῦ παντός), mais cette fois, ils sont engendrés par des puissances autres que le désir du bien, dans la fonction, mise au service de l'univers (κατὰ χρείαν τοῦ ὅλου), de remplir (συμπληροῦσι) et de gouverner (*συνδιοικοῦσι*) toutes les choses particulières dans l'intérêt du Tout (τῷ παντὶ ἕκαστα). Car il était nécessaire que l'âme du Tout subvînt aux besoins de celui-ci, en engendrant ces puissances que sont les *daimones*, qui précisément, sont appropriées et utiles à l'univers qui est son univers à elle (προσφόρους τῷ ἑαυτῆς ὅλῳ)[135] ;

> Les âmes issues de l'âme universelle (ὅσαι … ψυχαὶ τῆς ὅλης ἐκπεφυκυῖαι) qui administrent des vastes parties des régions sublunaires (μεγάλα μέρη *διοικοῦσι* τῶν ὑπὸ σελήνην τόπων) […] doivent être considérées comme des bons *daimones* (δαίμονάς τε ἀγαθοὺς νομιστέον) qui mettent tout en œuvre au service des êtres qu'ils gouvernent (ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν ἀρχομένων πάντα πραγματεύεσθαι), soit qu'ils régissent des animaux, soit qu'ils régissent des récoltes dont ils ont reçu la charge, soit qu'ils règlent les phénomènes dont dépendent ces dernières – les pluies, les vents modérés, le beau temps et tout ce qui agit dans le même sens, ainsi que la juste température des saisons – soit enfin qu'ils président à nos techniques, et notamment aux arts libéraux, à l'éducation dans son ensemble, à la médecine, à la gymnastique et à toute autre discipline semblable[136].

Cette conception qui associe les *daimones* aux phénomènes atmosphériques du monde sublunaire a encouragé, par contamination avec leur fonction de justiciers, l'idée que tous les dommages causés par ces phénomènes ont un caractère punitif et pédagogique, idée qu'on retrouve dans les *Hermetica*: « et ils mettent en œuvre ce que leur commandent les dieux (τὰ δὲ ὑπὸ τῶν θεῶν ἐπιταττόμενα ἐνεργοῦσι), au moyen des

---

[133] Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines* I, 38, 1 ; I, 58, 4 ; III, 22, 7 ; VI, 68, 2 ; VIII, 41, 3 ; XII, 10, 2 ; XII, 12, 2, répertoriés par Puiggali (2005), p. 628.

[134] Dans le traité 50 (III, 5), les *daimones* sont conçus comme des personnifications des désirs de l'âme, et Plotin distingue entre les *daimones* qui personnifient le désir du Bien (l'ἔρως inné de l'âme), et ceux qui personnifient les désirs des biens particuliers (voir § 6, 28–35). Dans ce contexte, il est question de cette deuxième catégorie de *daimones*. Une certaine confusion subsiste pourtant dans le texte de Plotin entre la nature de ces *daimones* qui sont à la fois nés par ces désirs particuliers (§ 6, 31), alors que dans la phrase suivante ils sont eux-mêmes ces désirs (ou δυνάμεις) ; sur cette ambiguïté, voir le commentaire de Hadot (1990), p. 213.

[135] Plotin, 50 (III, 5), 6, 30–35 (trad. Hadot).

[136] Porphyre, *De abstinentia* II, 38, 2 (trad. Bouffartigue, Patillon).

tempêtes, de cyclones, d'ouragans, de vicissitudes dans l'élément igné, de tremblements de terre, et encore de famines et de guerres, châtiant l'impiété »[137].

De là jusqu'à soutenir l'idée des *daimones* malfaisants qui régissent le monde et dont le dessein est de nuire aux hommes il n'y avait qu'un pas. Porphyre juge en effet que les *daimones* malfaisants, incapables de dominer leur affectivité, sont à l'origine « des souffrances qui sévissent sur la terre, épidémies, mauvaises récoltes, tremblements de terre, sécheresses et autres calamités semblables »[138]. Mais Porphyre ne fait que rationnaliser une croyance que beaucoup de ses contemporains partageaient. La littérature hermétique[139], les *Oracles chaldaïques*[140], le christianisme et les Gnostiques s'accordent pour considérer que le monde d'ici-bas est dominé par le pouvoir maléfique des *daimones*, par les « cosmocrates de ce monde de ténèbres » (*Ephés* 6, 12 ; cf. *1 Cor* 2, 6–8)[141].

### *Calcidius, le dernier médio-platonicien*

En dépit de sa date tardive (IV^e^ siècle)[142], le commentaire de Calcidius au *Timée* appartient, par son horizon doctrinal, à la tradition médio-platonicienne[143]. Nous ne connaissons quasiment rien sur cet auteur ; il était probablement chrétien, mais son christianisme est équivoque et objet de controverse[144]. Les chapitres 127–136 de son commentaire contiennent un exposé ample et systématique sur la nature, la position et les fonctions des *daimones*[145]. Le discours sur les *daimones* intervient dans son endroit conventionnel, à savoir en relation avec la question de la naissance des dieux traditionnels (*Timée* 40 d–e) qui fait suite à l'exposé

---

137 *CH* XVI, 10 (trad. Festugière).

138 Porphyre, *De abstinentia* II, 40, 1 (trad. Bouffartigue, Patillon) ; cf. Plutarque, *De defectu*, 417 D ; Porphyre, *De philosophia ex oraculis haurienda*, II, p. 150.

139 Voir, *e.g.*, *CH* IX, 5 ; XIII, 2 ; XVI, 13–15 ; *Asclépios*, 25–26. Cf. Festugière (1949), pp. 547–551.

140 Voir, *e.g.*, *Oracles chaldaïques*, fr. 89, 90.

141 Voir Daniélou (1970) ; Pétrement (1970) ; Culianu (1979), (1982) ; Mansfeld (1981), pour les antécédents grecs de l'idée du « mauvais démiurge ». En général, sur la démonologie chrétienne et gnostique, voir Böcher (1972) ; Filoramo (1990) ; Boulhol (1994) ; Monaci Castagno (1995) ; Lange, Lichtenberger, Diethard Römheld (2003), pp. 461–609.

142 Voir Waszink (1975), p. IX-XVII.

143 Voir Dillon (1977), pp. 401–408 ; Reydams-Schils (2007a), (2007b).

144 Sur le christianisme de Calcidius, voir Ratkowitsch (1996) ; Moreschini (2002) ; Reydams-Schils (2002), qui relève l'existence de certains éléments doctrinaux, comme la théorie de l'origine du monde (§ 23), qui rendent ce christianisme problématique.

145 Sur cet exposé, voir Den Boeft (1977) ; Bakhouche (1999) ; Somfai (2003).

de la création des « dieux visibles » par le démiurge (39 e–40 d), et qui précède l'exposé de la création par les dieux engendrés des trois espèces de vivants mortels (41 a–d).

*Démonologie et théorie des éléments. Sources et innovations*

L'exposé démonologique débute, comme il est d'usage dans la tradition médio-platonicienne, par la présentation d'une hiérarchie des êtres vivants qui fait place aux *daimones*. Au sujet de la nature et de la position de ces derniers dans la hiérarchie, Calcidius se rattache au courant représenté par l'*Épinomis* et Alcinoos qui a assimilé les dieux traditionnels du *Timée* 40 d aux *daimones* du *Banquet*[146], et a ajouté l'éther à la série des quatre éléments, en lui attribuant soit une position intermédiaire entre le feu et l'air (*Épinomis*), soit la première position, au-dessus du feu (Alcinoos). La théorie de Calcidius recoupe celle de l'*Épinomis*, à laquelle il se réfère d'ailleurs de manière explicite (§ 128), en attribuant à l'éther une position intermédiaire entre le feu et l'air (§ 120, 129) :

> Platon dit qu'il existe cinq régions ou places dans l'univers qui peuvent contenir des êtres vivants et que leur position différente est due aux différences qui existent entre les corps habitant ces régions. Il dit en effet que le lieu le plus élevé appartient au feu pur ; à côté de lui se trouve l'éther dont la substance est également formée du feu, mais considérablement plus dense que le feu céleste supérieur, ensuite l'air, puis la substance humide (*humecta essentia*), que les Grecs appellent *hygra usia*, qui est un air plus dense, comme l'air que respirent les hommes ; la dernière et la plus éloignée région est celle de la terre[147].

La conception de Calcidius s'éloigne pourtant de la doctrine de l'*Épinomis* sur deux points importants. En premier lieu, l'idée de la consubstantialité des éléments à partir de la notion de « densité » (*crassitudo*) : l'éther est un feu plus dense (*aetherum, cuius corpus esse ignem aeque,*

---

[146] Porphyre (*De abstinentia* II, 37, 4–5) entend également περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν (*Timée* 40 d) comme une allusion globale à la fois aux dieux traditionnels et aux *daimones* en tant que divinités intermédiaires, avec cette différence que Porphyre distingue les deux catégories (cf. ibid. II, 37, 5 ; 39, 5 ; 40, 1–5 ; 41, 1–2 ; 42, 2) afin de préserver et défendre la religion civique.

[147] Calcidius, *Commentaire sur le Timée*, 129, p. 171.21–172.7 : *Quinque regiones uel locos idem Plato esse dicit in mundo capaces animalium habentes aliquam inter se differentiam positionum ob differentiam corporum quae inhabitent eosdem locos. Summum enim esse locum ait ignis sereni, huic proximum aetherum, cuius corpus esse ignem aeque, sed aliquanto crassiorem quam est altior ille caelestis, dehinc aeris, post humaectae substantiae, quam Graeci 'hygran usian' appellant, quae humecta substantia aer est crassior, ut sit aer iste quem homines spirant, imus uero atque ultimus locus terrae.*

*sed aliquanto crassiorem quam est altior ille caelestis*), tout comme la substance humide représente une forme plus condensée de l'air (*humecta substantia aer est crassior*). En second lieu, la notion de *humecta substantia*, dont Calcidius donne l'équivalent grec (*hygra usia*), qui représente un air plus dense, l'air commun que nous respirons (*ut sit aer iste quem homines spirant*), et qui remplace l'eau dans la hiérarchie des éléments.

On obtient ainsi une hiérarchie tripartite (feu–air–terre) où le feu et l'air se présentent sous deux formes de condensation différentes, mais l'intention sous-jacente de ce passage semble être plutôt de brouiller et à la limite de remplacer une hiérarchie statique des éléments, telle que l'on trouve dans l'*Épinomis*, par une hiérarchie dynamique, permettant le passage d'un élément à l'autre à travers des états de condensation différents. La notion de « densité » est employée comme un outil opérationnel pour expliquer l'unité des éléments (de la matière) et l'individualité des corps physiques.

Cette idée d'une génération réciproque des éléments à partir du principe de la condensation, popularisée par Aristote (*De la génération et corruption* 330 a 30–b 13, 331 a 7–332 a 2, etc.), remonte au *Timée* 49 b–c. Calcidius traduit ἀέρα συνιόντα καὶ πυκνούμενον (*Timée* 49 c) par *aer crassior factus*, en utilisant le même mot qu'il emploie dans le passage relatif à la hiérarchie des vivants pour désigner les degrés différents de densité entre les éléments. La notion de πύκνωσις n'est pourtant pas un terme technique dans le *Timée* où d'autres synonymes sont utilisés pour dénommer l'état de condensation d'un élément. Elle le deviendra avec Aristote qui l'utilise de manière systématique en couple avec μανώσις « raréfaction » (*De la génération*, 330 b 9–13, etc.).

Toutefois, il est certain que l'auteur de l'*Épinomis* ignorait cette théorie qui contredisait en effet sa conception de l'irréductibilité des espèces d'êtres vivants (la substance des *daimones* est différente de celle des âmes humaines), et qui était de toute manière secondaire par rapport à l'objectif de l'ouvrage. Dans l'Ancienne Académie, cette théorie fut systématisée par Xénocrate auquel Plutarque attribue la conception d'une hiérarchie des éléments correspondant à des degrés décroissants de densité matérielle[148]. La théorie des trois densités de la matière, qui représente un développement de la théorie du *Timée* 49 c, permet à Xénocrate de justifier la solidité du monde physique (par leur association aux trois figures géométriques élémentaires) et de lier le premier et le

[148] Xénocrate, fr. 56 H = 161 IP [= Plutarque, *De facie*, 943 F–944 A].

troisième terme de la hiérarchie des éléments (soleil–feu vs. terre) par l'intermédiaire d'un moyen-terme, la lune et l'air qui l'entoure ayant une densité inférieure au premier et supérieure au second.

La théorie de Calcidius peut se comprendre comme une application de cette théorie développée dans l'Ancienne Académie au schéma pentadique de l'*Épinomis*, application qui fut opérée par un auteur ignoré par le courant de la tradition médio-platonicienne à laquelle se rattache Calcidius[149]. Alcinoos, qui dépend également de l'*Épinomis* dans sa hiérarchie des êtres vivants, l'ignore, mais Maxime de Tyr, dont la hiérarchie diffère pourtant de celle de l'*Épinomis*, utilise cette théorie pour en déduire la nature intermédiaire des *daimones* (*Dialexeis* IX, 3). L'idée de l'harmonie (*harmonia*) du monde par l'interconnexion des éléments liés par des intermédiaires et par l'ordonnance des éléments et des êtres vivants selon le principe de la proportion continue (*Commentaire sur le Timée*, 131) rapproche encore Calcidius de Maxime de Tyr[150].

Il n'est pas exclu que cet auteur dont nous faisons l'hypothèse se soit inspiré également de la physique stoïcienne qui a donné une expression particulière de cette doctrine de la genèse des éléments par condensation et raréfaction à partir du feu qui, en tant que premier principe, informe tout et est à la base de toutes les espèces de vivants (*SVF* I, 102, 497 ; II, 579), doctrine qui, au moins sous la forme donnée par les Stoïciens, remonte ultimement à Héraclite (fr. B 31 DK). De toute manière, c'est en milieu stoïcien (Chrysippe) que la notion d'ὑγρός, qu'on retrouve dans le commentaire de Calcidius, semble avoir été intégrée dans la hiérarchie des éléments, en relation avec la théorie de leur genèse réciproque par condensation[151]. Si Calcidius a emprunté cette notion aux Stoïciens, il est cependant fort probable qu'il ne l'a pas fait directement, mais par l'intermédiaire d'une source médio-platonicienne qui l'avait incorporée dans la hiérarchie des éléments associée à la cosmologie du *Timée*. Avec Maxime de Tyr (*Dialexeis* IX, 3), ce processus est déjà achevé.

---

[149] Den Boeft (1977), p. 21, pense que la source d'inspiration de Calcidius serait Porphyre, mais les arguments avancés sont faibles (voir aussi ibid. p. 42).

[150] Cf. Maxime de Tyr, *Dialexeis* IX, 1 : ὥσπερ ἐν ἁρμονίᾳ φθόγγων τὴν πρὸς τὰ ἄκρα ὁμολογίαν ἡ μέση ποιεῖ.

[151] *SVF* II, 527 [= Stobée, I, p. 184.8] : Λέγεται δ' ἑτέρως κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται. Τοῦ δὲ κατὰ τὴν διακόσμησιν λεγομένου κόσμου τὸ μὲν εἶναι περιφερόμενον περὶ τὸ μέσον, τὸ δ' ὑπομένον. περιφερόμενον μὲν τὸν αἰθέρα, ὑπομένον δὲ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐπ' αὐτῆς ὑγρὰ καὶ τὸν ἀέρα ; cf. *SVF* II 594.

*De la physique à la théologie*

Quoi qu'il en soit, la raison pour laquelle Calcidius a placé, dans la hiérarchie des éléments, entre le feu et la terre, l'éther et deux formes de condensation de l'air relève moins de la physique que de la théologie. Les trois éléments intermédiaires (éther, air et *humecta essentia*) sont, selon le modèle fourni par l'*Épinomis*, associés à trois espèces d'êtres intermédiaires, sur la base d'un raisonnement par analogie – l'existence des êtres raisonnables dans les régions médianes est démontrée à partir de leur présence dans les régions extrêmes[152] –, qui est un remaniement de l'argument aristotélicien de l'« habitant naturel » :

> Ainsi, comme les limites extrêmes ⟨de l'univers⟩, à savoir la supérieure et l'inférieure, sont remplies d'êtres vivants en accord avec leur nature, à savoir d'êtres doués de raison – la région céleste d'astres et la terre d'hommes –, il s'ensuit que les autres lieux, à savoir les régions médianes, doivent êtres remplis d'êtres raisonnables de sorte qu'aucune partie du monde ne reste déserte (*ne quis mundi locus desertus relinquatur*)[153].

Calcidius rejoint ainsi Alcinoos qui avait placé également les êtres doués de raison dans tous les éléments, en omettant pourtant la nature humaine (*Didask.*, p. 171.19). Il s'agit d'un courant de la tradition médio-platonicienne qui avait conçu, à la suite de l'*Épinomis*, trois catégories d'êtres intermédiaires assignées à l'espace sublunaire correspondant aux régions médianes situées, dans la *scala naturae*, entre le ciel et la terre. Quelque part au long de ce filon, l'eau a pu être remplacée par l'air humide (*humecta essentia*) sans doute pour mieux adapter la hiérarchie des éléments à l'échelle des êtres vivants, en faisant correspondre aux trois genres d'êtres divins intermédiaires trois éléments à nature aérienne et éthérée.

---

[152] La suite du raisonnement (§ 130) concerne non les *daimones*, comme on aurait pu s'y attendre, mais les astres, dont la rationalité était prise pour assurée au début de l'argument. Il ne s'agit pourtant pas d'une erreur de logique, comme le suggère Den Boeft (1977), pp. 22 et 25–26, mais plutôt du fait que le commentaire est adressé à un destinataire chrétien qui ne considérait pas, fort probablement, comme évidentes la rationalité et la divinité des astres (ce dont témoigne également le recours de Calcidius à l'Écriture à cet effet). Pour que l'argument par analogie garde son sens, il fallait donc d'abord démontrer la rationalité des astres, celle des hommes ne faisant pas de doute.

[153] Calcidius, *Commentaire sur le Timée*, 130, p. 172.12–16 : *Cum igitur extimi limites, id est summus atque imus, celebrentur conuenientibus animalibus naturae suae, scilicet ratione utentibus, caelestis quidem stellis, terrestris autem hominibus, consequens est etiam ceteros locos regionesque interiectas plenas esse rationabilibus animalibus existimari, ne quis mundi locus desertus relinquatur.*

L'argument par analogie, utilisé par Calcidius pour démontrer l'existence des natures raisonnables intermédiaires est appliqué également, selon un modèle qui remonte à Xénocrate, mais qui a été développé notamment par Apulée et par Maxime, à la démonstration de leur « passibilité » :

> Car de même qu'il y a dans les éléments eux-mêmes des intermédiaires qui, interposés, joignent de façon continue le corps du monde entier (*quae interpositae totius mundi corpus continuant iugiter*), et de même qu'il y a, entre le feu et la terre, les deux 'médiétés' (*medietates*) de l'air et de l'eau qui, placées au milieu, touchent et relient les limites extrêmes, de même, puisqu'il y a un être immortel (*immortale animal*), impassible (*impatibile*), doué aussi de raison (*rationabile*), qui est dit céleste, alors qu'il y en a également un autre, mortel et sujet aux passions (*passionibusque obnoxio*), notre espèce, il est nécessaire qu'il y ait une espèce intermédiaire qui participe de la nature céleste comme de la mortelle, et qu'elle soit immortelle et sujette à la passion (*immortale esse et obnoxium passioni*)[154].

Les traits distinctifs de ces êtres rationnels intermédiaires que Calcidius appelle globalement *daemones* (§ 131) sont traditionnels : immortalité et passibilité. Ce qui distingue pourtant Calcidius de Xénocrate, en le rapprochant, en même temps, d'Apulée et Maxime, est le lien entre l'activité des *daemones* et la providence[155]. Ils font connaître « nos prières à Dieu » et annoncent « aux hommes la volonté de Dieu » (*nuntiantes deo nostras preces et item hominibus dei uoluntatem intimantes*, § 132). Une théorie physique de l'espace continu, de l'absence du vide « matériel » est doublée, comme chez Maxime, d'une doctrine théologique de la communication, de l'absence du vide « spirituel » (§ 120).

À la différence de la plupart des médio-platoniciens (Xénocrate, Philon, Maxime, etc.), Calcidius refuse d'assimiler la nature des *daemones* à celle de l'âme (§ 136), tout en acceptant que les âmes de quelques élus puissent être élevées à la région aérienne ou même éthérée, n'étant plus dès lors soumises à la nécessité de l'incarnation (§ 136). À travers l'idée selon laquelle les âmes et les *daimones* ont deux natures différentes,

---

[154] Ibid. 131, p. 173.10–17 : *Ut enim sunt in ipsis materiis medietates, quae interpositae totius mundi corpus continuant iugiter, suntque inter ignem et terram duae medietates aeris et aquae, quae mediae tangunt conectuntque extimos limites, sic, cum sit immortale animal et impatibile idemque rationabile, quod caeleste dicitur, existente item alio mortali passionibusque obnoxio, genere nostro, necesse est aliquod genus mediam fore, quod tam caelestis quam terrenae naturae particeps, idque et immortale esse et obnoxium passioni.*

[155] Voir Bakhouche (1999), pp. 273–275. Pour la théorie de la providence chez Calcidius, voir Den Boeft (1970), pp. 8–20 ; Dragona-Monachou (1994), pp. 4469–4471 ; Reydams-Schils (2007a).

Calcidius rejoint l'*Épinomis* et Alcinoos, mais aussi la doctrine que les néoplatoniciens, à partir de Jamblique, ont voulu retrouver dans les *Oracles chaldaïques*[156].

### Daimones *et anges*

L'idée centrale de la digression démonologique de Calcidius est l'équivalence entre les *daemones* supérieurs (l'espèce éthérée) et les « saints anges » (*sanctos angelos*) de l'Écriture (§ 132) :

> De cette espèce relève la classe éthérée d'êtres qui, comme nous l'avons dit, est placée dans la seconde place, êtres que les Hébreux appellent les saints anges (*sanctos angelos*), disant qu'ils siègent devant Dieu, digne de vénération, êtres doués de la plus élevée sagesse et d'une vive intelligence, d'une mémoire merveilleusement forte, montrant leur obéissance envers les choses divines avec la plus haute intelligence, aidant sagement les affaires humaines, servant également comme surveillants et exécuteurs (*speculatores et executores*) ; ils sont appelés *daemones*, je crois, en tant que *daëmones*; les Grecs en effet appellent *daëmones* ceux qui savent tout (*daemones, opinor, tamquam daëmones dicti; daëmones porro Graeci scios rerum omnium nuncupant*)[157].

L'assimilation des *daimones* aux anges de l'Écriture remonte au moins à Philon et fut adoptée aussi par Celse dont Origène (*Contre Celse*, VIII, 25) réfute résolument l'opinion[158]. Augustin se range aussi du côté des contestataires[159]. Il est remarquable dans ce contexte qu'en se réclamant explicitement de l'Écriture en ce qui concerne les attributs des anges, Calcidius s'inspire, en fait, plutôt de l'*Épinomis* 984 e–985 b, texte auquel il emprunte une partie importante de leurs traits : intelligence, sagesse et mémoire (cf. *Épinomis* 985 a). L'étymologie *daëmones* « *scios rerum omnium* » renvoie au *Cratyle*, mais aussi à l'*Épinomis* (985 a,

---

[156] *Oracles chaldaïques*, fr. 138 [= Olymp., *in Phaed.*, p. 14.8–10]. Sur cette doctrine, voir Finamore (2002). Cf. Lewy (1978), pp. 219–226.

[157] Calcidius, *Commentaire sur le Timée*, 132, p. 173.21–174.2 : *Huius porro generi est illud aethereum, quod in secundo loco commemorauimus positum, quos Hebraei uocant sanctos angelos stareque eos dicunt ante dei uenerabilis contemplationem, summa* ⟨*prudentia*⟩ *atque acri intelligentia, mira etiam memoriae tenacitate, rebus quidem diuinis obsequium nauantes summa sapientia, humanis uero prudenter opitulantes idemque speculatores et executores, daemones, opinor, tamquam daëmones dicti ; daëmonas porro Graeci scios rerum omnium nuncupant.*

[158] Voir *supra*, pp. 101–103 et 108–112.

[159] Augustin, *De ciuitate Dei*, X, 19 : *Nos autem, sicut scriptura loquitur, secundum quam Christiani sumus, angelos quidem partim bonos, partim malos, numquam uero bonos daemones legimus ; sed ubicumque illarum litterarum hoc nomen reperitur, siue daemones, siue daemonia dicantur, non nisi maligni significantur spiritus* ; cf. ibid., IX, 23.

μετέχοντα δὲ φρονήσεως θαυμαστῆς, ἅτε γένους ὄντα εὐμαθοῦς τε καὶ μνήμονος). Le recours à l'autorité de l'Écriture est voué à légitimer la théorie qu'il est en train d'exposer et à tromper ainsi la vigilance du destinataire chrétien de l'ouvrage qui devait assurément se montrer méfiant à l'égard d'une doctrine sans couverture dans l'Écriture[160]. Sa circonspection est en effet habilement conjurée : « Que ce nom, attribué indifféremment aux bons et aux méchants, ne nous effraie pas, puisque celui des anges ne nous effraie pas non plus, bien que les anges soient en partie ministres (*ministri*) de Dieu – ceux qui sont tels sont appelés saints –, en partie serviteurs de la puissance ennemie, comme tu le sais parfaitement. Ainsi, selon l'habitude de parler en usage chez les Grecs, il y a des *daimones* aussi bien saints que souillés et corrompus »[161].

L'habileté de Calcidius consiste à faire en sorte que soit accréditée l'équivalence anges–*daimones* à partir de l'idée, déjà acceptée par son destinataire, de l'existence des *daimones* mauvais qu'il peut, avec beaucoup plus de facilité, assimiler aux anges déchus pour en déduire ensuite, par analogie, que les anges véritables doivent corrélativement correspondre à la classe des *daimones* supérieurs de l'éther (§ 133). Il est évident que l'idée de l'existence des anges déchus – passagèrement évoquée dans l'Écriture (*Mt* 25, 41 ; *Apoc* 12, 7 ; cf. *2 Cor* 12, 7), mais courante dans les apocryphes intertestamentaires[162] – n'y est mentionnée que pour mieux faire accepter l'idée des *daimones* mauvais et, partant, des *daimones* bons et favorables, les seuls qui suscitent véritablement l'intérêt de Calcidius en tant qu'illustrations de l'omniprésence de la providence divine.

La description des *daimones* mauvais (*exsanguium quoque simulacrorum umbraticas formas induuntur obesi corporis illuuiem trahentes*, 135, p. 176.7–8) est, probablement, au moins en partie, inspirée par Porphyre[163], mais leur assimilation à des *saepe etiam scelerum et impietatis ultores iuxta iustitiae diuinae sanctionem* (135, p. 176.9–10) n'est qu'une transposition philosophique des esprits vengeurs de la croyance populaire, transposition courante dans le médio-platonisme[164]. Ce qui fait

---

[160] Voir Den Boeft (1977), p. 31.

[161] Calcidius, *Commentaire sur le Timée*, 133, p. 174.14–18 : *Nec nos terreat nomen promisce bonis et improbis positum, quoniam nec angelorum quidem terret, cum angeli partim dei sint ministri – qui ita sunt sancti uocantur –, partim aduersae potestatis satellites, ut optime nosti. Igitur iuxta usurpatam penes Graecos loquendi consuetudinem tam sancti sunt daemones quam polluti et infecti.*

[162] Voir, *e.g.*, *2 Hénoch* 18, 3 ; *Ascension d'Isaïe* 7, 9–12.

[163] Voir Den Boeft (1977), p. 41.

[164] Voir *supra*, pp. 26–31 et *infra*, pp. 173–174.

l'originalité de l'exposé de Calcidius est qu'il assimile ces *daimones* mauvais à la troisième espèce de vivants raisonnables intermédiaires, associée à la *humecta essentia* (§ 135), en réservant l'air et l'éther aux deux premières espèces, individualisées uniquement par topographie et par une légère différence de « passibilité ». Cette systématisation des espèces de *daimones* a subi sans doute, directement ou indirectement, l'influence de l'*Épinomis*, qui distribue également deux espèces similaires de *daimones* dans l'air et dans l'éther, en associant l'eau à une espèce inférieure, les ἡμίθεοι, qui τοτὲ μὲν ὁρώμενον, ἄλλοτε δὲ ἀποκρυφθὲν ἄδηλον γιγνόμενον, θαῦμα κατ' ἀμυδρὰν ὄψιν παρεχόμενον (985 b), passage que Calcidius traduit de façon presque littérale : *nec inuisibiles semper, sed interdum contemplabiles, cum in diuersas conuertuntur figuras* (§ 135)[165]. Il est superflu de préciser que l'assimilation opérée par Calcidius est fondée sur un contre-sens, car le texte de l'*Épinomis* ne fait pas allusion à des *daimones* mauvais, mais à des ἡμίθεοι issus de l'eau (985 b). Sur ce point, il n'est pas interdit de penser que Calcidius ait pu subir l'influence des *Oracles chaldaïques* qui, dans un fragment rapporté par Proclus (fr. 92 Des Places), attestent l'existence de certains *daimones* qui habitent dans l'eau[166].

La relation que Calcidius établit entre la malignité de l'espèce inférieure de *daimones* et le « commerce excessif avec la matière que les anciens appelaient l'âme mauvaise » (135, p. 176.11–12) est due, comme l'a relevé J. den Boeft[167], à l'influence de Numénius à qui Calcidius attribue formellement la théorie des deux âmes du monde, une bonne et l'autre mauvaise, cette dernière étant identifiée à la matière (§ 297). La doctrine de Numénius est reproduite en détail dans § 295–299 (= Numénius, fr. 52 Des Places). Enfin, l'assimilation des *daimones* mauvais à des *desertores angelos* (§ 135) est probablement une allusion aux ἄγγελοι πονηροί du *Ps* 78, 49 que Philon évoque précisément pour combattre l'idée de l'existence des anges/*daimones* mauvais.

---

[165] Cf. Porphyre, *De abstinentia* II, 39, 1 : … αὐτῶν μορφαὶ τοτὲ μὲν ἐπιφαίνονται, τοτὲ δὲ ἀφανεῖς εἰσίν.

[166] *Oracles chaldaïques*, fr. 92 [= Proclus, *in Tim.* III, p. 110.5] : ὑδροβατῆρας. Voir aussi fr. 216 [= Jean Lydus, *De mens.*, III, 7, p. 41.7] : Νύμφαι πηγαῖαι καὶ ἐνύδρια πνεύματα πάντα / καὶ χθόνιοι κόλποι ⟨τε⟩ καὶ ἠέριοι καὶ ὕπαυγοι, avec le commentaire de Lewy (1978), p. 267. Voir aussi fr. 91 [= Damascius, *in Phaed.* II, § 96,5] : ἠερίων ἐλάτειρα κυνῶν χθονίων τε καὶ ὑγρῶν ; cf. Lewy (1978), p. 271 et n. 41.

[167] Den Boeft (1997), pp. 43–44. Voir une discussion récente chez Phillips (2003), qui rétablit, sur la base de nouveaux arguments, l'influence de Numénius, en répondant aux critiques de W. Deuse.

L'exposé démonologique, comme l'ensemble des doctrines présentes dans le *Commentaire sur le Timée* rattachent Calcidius à la tradition médio-platonicienne. Chez Calcidius, l'exposé démonologique, attaché à l'exégèse du *Timée* 40 d, demeure une réflexion sur la providence, en accord avec une tradition qui remonte au moins à Philon et dont Calcidius est le dernier représentant. Dans le but avoué de persuader son destinataire de la bonté et de l'utilité des *daimones*, assimilés aux anges de l'Écriture, Calcidius mobilise tous les arguments essentiels, physiques autant que théologiques, que lui fournissait cette tradition.

## Le néoplatonisme post-plotinien : de la théologie à la théurgie

À partir de Jamblique, dont la doctrine a passé ensuite à Syrianus et à son élève, Proclus, la réflexion philosophique sur la nature, la position et la fonction des *daimones* prit une tournure différente par rapport à la tradition médio-platonicienne. D'une part, elle gagna en complexité par l'incorporation des *daimones* dans un réseau complexe de hiérarchies théologiques, d'autre part elle perdit beaucoup de son importance, étant sensiblement dépouillée de sa spécificité et de sa portée théologique. Les deux traits ne sont que les deux facettes d'un même phénomène : la théologisation progressive du platonisme a creusé l'abîme entre le monde divin et le monde sublunaire, en rendant nécessaire la multiplication des intermédiaires, avec la dévalorisation subséquente de leurs fonctions et de leur spécificité. Saloustios, au IVe siècle, le dit clairement : « plus grande est la distance de notre nature au premier Dieu, plus nombreuses doivent être nécessairement les puissances interposées entre nous et Lui »[168].

### *Jamblique.*<br>*La critique de la circonscription spatiale des incorporels*

La démonologie de Jamblique est lisible notamment dans sa *Réponse* à Porphyre – ouvrage mieux connu sous le titre qui lui fut donné au XVe siècle par son traducteur, Marsile Ficin, *De mysteriis Aegyptiorum* –, et

[168] Saloustios, *Des dieux et du monde* XIII, 5 (trad. Rochefort) : καὶ ὅσῳ τῆς ἡμετέρας φύσεως ὁ πρῶτος διαφέρει Θεός, τοσούτῳ πλείους εἶναι τὰς μεταξὺ ἡμῶν τε κἀκείνου δυνάμεις ἀνάγκη.

dans son *Commentaire sur le Timée* qui nous est parvenu en état fragmentaire[169]. Son commentaire est à la base des commentaires homonymes de Syrianus et Proclus.

Par un retour au *cursus honorum* platonicien, θεοί – δαίμονες – ἥρωες, Jamblique pose dans le *De mysteriis* l'existence de deux catégories d'êtres intermédiaires, inférieurs aux dieux et supérieurs aux âmes humaines : les ἥρωες et les δαίμονες (I, 5, p. 16.6–17.7). La définition de leurs fonctions s'inspire essentiellement du *Banquet* : « ces genres, étant intermédiaires, remplissent (συμπληροῦνται) l'espace entre les dieux et les âmes en formant un lien entre eux »[170], « par ce lien établissent une seule continuité depuis le haut jusqu'à la fin ; ils font que la communauté de l'ensemble est indivisible »[171], « ils placent toutes choses en accord et en harmonie avec toutes »[172].

Étant donné la place privilégiée que le *Banquet* occupe dans la codification de l'interprétation théologique du platonisme illustrée par le programme de lecture des dialogues de Platon systématisé par Jamblique[173], ce retour au *Banquet* dans la définition des classes intermédiaires apporte un changement essentiel dans le processus de théologisation de la démonologie, opération exégétique fondée sur une interprétation théologique de Platon basée non sur le *Timée*, comme dans la tradition médio-platonicienne, mais sur le *Banquet* et le *Phèdre*.

La thèse fondamentale de la démonologie médio-platonicienne selon laquelle les êtres supérieurs peuvent être classifiés utilisant un critère topographique, chacune région du κόσμος ayant sa propre espèce particulière d'êtres vivants – thèse assumée également par Porphyre dans sa *Lettre à Anébon* (*De mysteriis* I, 8, p. 23.9–13) – est réfutée par Jamblique sur la base de trois séries d'arguments : (1) la nature incorporelle ne peut être circonscrite dans l'espace, car elle est complètement séparée de corps (I, 8, p. 23.17–24.14, et p. 27.10–28.1) ; (2) la nature incorporelle est plus digne que la nature corporelle ; ce sont les dieux, en effet, qui ont créé le monde corporel (I, 8, p. 24.15–26.14, et p. 28.1–4) ; (3) la théorie de Porphyre rend inutile le « rituel sacré » et la théurgie qui supposent la pré-

---

[169] Voir Dillon (1973), pp. 48–52 ; Rodríguez Moreno (1998), pp. 73–118.

[170] Jamblique, *De mysteriis* I, 5, p. 17.8–9 (trad. Broze, Van Liefferinge) : ταῦτα δὴ οὖν τὰ γένη μέσα *συμπληροῦνται* τὸν κοινὸν σύνδεσμον θεῶν τε καὶ ψυχῶν ; cf. I, 6, p. 19.10–11 : *συμπληροῖ* γὰρ καὶ ἐνταῦθα τῶν ἄκρων τὴν ἀλληλουχίαν ἀδιαίρετον.

[171] Ibid. I, 5, p. 17.10–12 : μίαν τε συνέχειαν ἄνωθεν μέχρι τοῦ τελοῦς *συνδεῖ*, καὶ ποιεῖ τῶν ὅλων τὴν κοινωνίαν εἶναι ἀδιαίρετον.

[172] Ibid. I, 5, p. 17.18–19 : πάντα πᾶσι προσήγορα καὶ συναρμόζοντα.

[173] Voir l'étude classique de Festugière (1969).

sence des dieux dans toutes les parties du κόσμος (I, 8, p. 28.6–29.3)[174]. Examinons de près chacun de ces trois arguments :

(1) La conception selon laquelle la hiérarchie des êtres divins suit la division physique des éléments ou des parties du κόσμος – les dieux dans l'éther, les *daimones* dans l'air, les âmes sur la terre – repose sur une analogie entre l'ordre physique et l'ordre théologique qui est, selon Jamblique, complètement dépourvue de fondement, car la nature des κρείττονα γένη n'est pas liée au corps et ne saurait être circonscrite par lui. Elle est entièrement indépendante de l'espace physique et de ses divisions :

> Rendre les corps souverains pour donner une forme à leurs propres causes premières manifeste une terrible absurdité (δεινὴν ἀτοπίαν ἐμφαίνει) ; cela reviendrait à dire que ces dernières sont asservies aux corps (δουλεύει γὰρ ταῦτα ἐκείνοις) et qu'elles sont à leur service pour la génération. Et en plus, les genres des êtres supérieurs ne sont même pas dans les corps, mais les dirigent de l'extérieur (ἔξωθεν δ'αὐτῶν ἡγεμονεύει). Donc, ils ne changent pas en même temps que les corps (οὐκ ἄρα συναλλοιοῦται τοῖς σώμασιν). En outre, ils font don à partir d'eux-mêmes aux corps de tout ce que ceux-ci peuvent recevoir de bien, mais eux ne reçoivent rien des corps (αὐτὰ δὲ ἀπὸ τῶν σωμάτων οὐδὲν παραδέχεται), de sorte qu'ils ne pourraient en recevoir aucune propriété. Si, en effet, ils étaient de forme corporelle, soit comme qualités des corps, soit comme formes matérielles, ou d'une autre façon, ils pourraient peut-être eux aussi subir avec eux les différentes modifications des corps. Mais s'ils existaient préalablement, à l'écart des corps (χωριστὰ ἀπὸ τῶν σωμάτων) et fondamentalement sans mélange (ἀμιγῆ), quelle distinction venant des corps pourrait-on leur attribuer dans un discours parfait ?[175]

> Comment, en effet, diviser l'essence fondamentalement incorporelle en fonction de tels ou tels corps, elle qui n'a rien de commun avec les corps qui ont une part d'elle (ἡ μηδὲν ἔχουσα κοινὸν πρὸς τὰ μετέχοντα αὐτῆς σώματα) ? Comment discriminer celle qui n'est pas présente en un lieu dans les corps en fonction des lieux corporels (πῶς δὲ δὴ ἡ μὴ τοπικῶς παροῦσα τοῖς σώμασι τοῖς σωματικοῖς τόποις διακρίνεται), et comment celle qui n'est pas circonscrite dans les contours qui partagent les êtres subordonnés (ἡ μὴ διειργομένη μερισταῖς περιγραφαῖς ὑποκειμένων) peut elle être contenue, à la manière d'une partie, par les parties du *cosmos* (κατέχεται μεριστῶς ὑπὸ τῶν μερῶν τοῦ κόσμου) ? Qu'est qui peut empêcher les dieux de s'avancer partout (προιέναι πανταχοῦ) et refouler leur puissance dans les limites de la voûte céleste ?[176]

---

[174] Sur cette chaîne argumentative, voir Sodano (1984), pp. 250–251. Notre découpage du texte est légèrement différent par rapport à celui proposé par A.R. Sodano.

[175] Jamblique, *De mysteriis*, I, 8, p. 23.17–24.14 (trad. Broze, Van Liefferinge).

[176] Ibid. I, 8, p. 27.2–10.

L'idée selon laquelle Dieu n'est pas circonscrit dans l'espace et qu'il n'y a pas de lieu propre pour Dieu car Dieu contient tout est un lieu commun de la littérature hermétique[177]. On la retrouve aussi chez Philon (*De somniis* I, 184), mais le trait caractéristique de l'argument de Jamblique est l'affirmation selon laquelle non seulement Dieu, mais tous les κρείττονα γένη (dieux, héros et *daimones*) participent de la nature divine et sont, de ce fait, indépendants des corps et de l'espace physique. Dans la forme donnée par Jamblique, cet argument deviendra un postulat dans le néoplatonisme tardif[178].

Cette idée est fondée, chez Jamblique, sur une doctrine théologique du contact entre la nature divine et la nature corporelle qui non seulement révoque le fondement de l'analogie entre la hiérarchie des êtres vivants et la hiérarchie des éléments, mais aussi rend inutile la démonologie comme théorie globale de la relation entre le monde divin et le monde humain. Dans cette doctrine, la relation entre l'incorporel et le corporel est conçue sous la forme d'une « lumière » (φῶς) ou d'une « illumination » (ἔλλαμψις) dans laquelle la nature incorporelle reste complètement séparée du corps[179]. L'application de cette théorie aux natures incorporelles inférieures conduit Jamblique à des expressions oxymoroniques : « je pose donc que la classe démonique possède la multiplicité dans l'unité, se mêle sans mélange [...] »[180].

(2) Le deuxième argument utilisé par Jamblique dans la critique de la théorie de la distribution des natures incorporelles dans l'espace repose sur l'antériorité causale des incorporelles par rapport aux natures corporelles. Si les corps peuvent servir de lieu aux natures incorporelles, donc leur fournir une propriété essentielle, il en résulte qu'ils leur sont antérieurs, ce qui est évidemment faux, car ce sont les incorporelles qui sont les causes des corps. Corrélativement, ce parce que les natures incorporelles s'étendent à travers tout le κόσμος que les corps peuvent recevoir des propriétés et des déterminations spécifiques :

---

[177] Voir, *e.g.*, *CH* V 10 ; XII, 23 ; cf. Festugière (1949), pp. 545–546.

[178] Cf. Saloustios, *Des dieux et du monde* II, 2 : οὐδὲ τόπῳ περιέχονται [i.e. αἱ τῶν θεῶν οὐσίαι], σωμάτων γὰρ τοῦτό γε ; Proclus, *Théologie platonicienne* I, 19 : Διὸ δὴ καὶ πανταχοῦ παρόντες οἱ θεοὶ πάντων ὁμοίως ἐξῄρηνται, καὶ πάντα συνέχοντες ὑπ' οὐδενὸς κρατοῦνται τῶν συνεχομένων, ἀλλ' εἰσὶν ἀμιγεῖς πρὸς πάντα καὶ ἄχραντοι ; *Commentaire sur le Timée*, I, p. 145.5–31, etc.

[179] Jamblique, *De mysteriis* III, 14, p. 132.9–18 ; cf. aussi ibid. I, 9, p. 31.1–10 ; I, 12, p. 40.19–41.4 ; II, 2, p. 69.10, etc. Sur le déployment de la providence sous la forme d'une ἔλλαμψις, voir Proclus, *Éléments de théologie*, 122, p. 108.6–10 et 98, p. 86.27–31.

[180] Jamblique, *De mysteriis* I, 6, p. 19.12–13 (trad. Broze, Van Liefferinge) : τίθεμαι δὴ οὖν τὸ μὲν δαιμόνιον φῦλον ἐν τῷ ἑνὶ πληθυόμενον καὶ συμμιγνύμενον ἀμιγῶς.

> En outre, les discours que tu rapportes rend les corps plus vénérables que les genres divins, s'ils fournissent leur siège aux causes supérieures (αὐτὰ τὴν ἕδραν παρέχει τοῖς κρείττοσιν αἰτίοις) et placent en elles leurs propriétés selon essence (τὰ κατ' οὐσίαν ἰδιώματα ἐν αὐτοῖς ἐντίθησιν) [...] Donc, étant donné que les genres secondaires se tournent toujours vers les premiers, et que les êtres supérieurs guident les inférieurs comme des modèles, l'essence et la forme viennent aux êtres inférieurs depuis les supérieurs (ἀπὸ τῶν κρειττόνων τοῖς χείροσιν ἥ τε οὐσία καὶ τὸ εἶδος παραγίγνεται). C'est dans les meilleurs eux-mêmes que sont produits primordialement les suivants, de sorte que de ceux-là proviennent pour les inférieurs l'ordre, la mesure et ce qu'ils sont chacun précisément eux-mêmes. Mais il n'est pas vrai que dans un sens inverse, les propriétés s'écoulent des inférieurs vers ceux qui les dirigent[181].

(3) Le troisième argument de Jamblique est un véritable plaidoyer qui donne la justification de ce débat et permet de le placer dans le contexte de l'ensemble de la démarche du *De mysteriis*. « Établir les dieux dans un certain lieu » (τὸ διοικίζειν ἔν τινι τόπῳ τοὺς θεοὺς, I, 8, p. 29.6) anéantirait, en effet, la théurgie, qui est l'enjeu même de l'ouvrage[182], car, en situant les dieux dans le ciel, on rendrait inutile le « rituel sacré » fondé précisément sur la présence du divin dans le monde d'ici-bas :

> Cette opinion est la ruine totale du rituel sacré (ἱερᾶς ἁγιστείας) et de la communauté théurgique des dieux avec les hommes (θεουργικῆς κοινωνίας θεῶν πρὸς ἀνθρώπους), car elle bannit de la terre la présence des êtres supérieurs. En effet, elle ne signifie rien d'autre que ceci : les choses divines sont établies loin des choses de la terre (ἀπῴκισται τῶν περὶ γῆν τὰ θεῖα) et ne se mêlent pas aux hommes (ἀνθρώποις οὐ συμμίγνυται), et le lieu d'ici-bas en est comme vide (ἔρημος αὐτῶν ἐστιν ὁ τῇδε τόπος) [...]
>
> Mais rien de tout cela n'est correct : en effet, ni les dieux ne sont dominés dans certaines parties de l'univers (οὔτε γὰρ οἱ θεοὶ κρατοῦνται ἔν τισι τοῦ κόσμου μέρεσιν), ni les choses terrestres ne sont établies sans en avoir une part (οὔτε τὰ περὶ γῆν ἄμοιρα αὐτῶν καθέστηκεν). En réalité, les êtres supérieurs dans le monde, comme ils ne sont enveloppés par rien, enveloppent tout en eux-mêmes (περιέχουσι πάντα ἐν ἑαυτοῖς). Quant aux choses terrestres, qui ont leur existence dans la plénitude et la perfection des dieux, dès qu'elles sont devenues aptes à la participation divine, elles ont aussitôt en celle-ci les dieux préexistant à leur propre essence[183].

---

181 Ibid. I, 8, p. 24.15–18 et p. 26.7–15.

182 Sur la théurgie chez les néoplatoniciens et en particulier chez Jamblique, voir Dodds (1947) ; Saffrey (1981), (1984a) ; Van Liefferinge (1999), surtout pp. 23–125.

183 Jamblique, *De mysteriis*, I, 8, p. 28.6–29.3 (trad. Broze, Van Liefferinge).

Ce passage montre clairement que la critique de la thèse de Porphyre, qui résume une doctrine standard du médio-platonisme, est faite au nom de la théurgie qui prétend précisément de mettre en contact les mondes humain et divin par l'intermédiaire des σύμβολα ou des συνθήματα divins, des « signes révélés » (τὰ δεικνύμενα σημεῖα) qui attestent la présence de la nature incorporelle dans le monde d'ici-bas[184]. Cantonner les dieux dans la région du ciel reviendrait ainsi à nier l'efficacité de la théurgie et le contact rituel avec le monde divin.

D'autre part, la théurgie récuse le principe même de la démonologie platonicienne, fondée sur la formule du *Banquet*, θεὸς ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται. La thèse que Jamblique combat est en effet une paraphrase de la formule du *Banquet*: ἀπῴκισται τῶν περὶ γῆν τὰ θεῖα καὶ ὅτι ἀνθρώποις οὐ συμμίγνυται (I, 8, p. 28.9–10)[185]. Le lien que le *daimōn* établit entre les dieux et les hommes est réalisé, chez Jamblique, par la théurgie, par la θεουργικῆς κοινωνία θεῶν πρὸς ἀνθρώπους (I, 8, p. 28.6–7). En contestant la circonscription spatiale du divin et, partant, la démonologie telle qu'elle est définie dans le médio-platonisme, Jamblique révoque en effet toute une conception philosophique et théologique fondée sur l'absence des contacts directs entre les mondes divin et humain. Il n'est pas impossible que cette critique de la circonscription spatiale du divin soit une allusion polémique antichrétienne[186]. De toute manière, il n'est pas dépourvu d'intérêt qu'Augustin, qui a bien saisi les conséquences qu'une telle conception entraînait pour la théologie chrétienne, a pris résolument la part de Porphyre dans ce débat[187].

### Daimones *et dieux sublunaires. Les trois arguments de Syrianus*

L'héritage de Jamblique marqua lourdement le néoplatonisme tardif qui reprit ses arguments et ne réserva aux *daimones* qu'un rôle accessoire. Il est symptomatique, de ce point de vue, qu'aucune référence explicite aux *daimones* ne soit faite dans les *Éléments de Théologie* et que ces der-

---

[184] Voir Rodríguez Moreno (1998), pp. 100–103 ; Saffrey (1999).

[185] Sur cet aspect de l'argumentation de Jamblique, voir Clarke, Dillon, Hershbell (2004), p. 35 n. 52 ; Broze, Van Liefferinge (2009), p. 35 n. 24.

[186] Comme l'estimait Nock (1926), p. XLIII.

[187] Augustin, *De ciuitate Dei* X, 11 : *Melius sapuit iste Porphyrius, cum ad Anebontem scripsit Aegyptium* [= *Lettre à Anébon*, 1, 2 a, p. 3.12–15], *ubi consulenti similis et quaerenti et prodit artes sacrilegas et euertit. Et ibi quidem omnes daemones reprobat, quos dicit ob imprudentiam trahere humidum uaporem et ideo non in aethere, sed in aere esse sub luna, atque in ipso lunae globo.*

niers soient à peine évoqués dans la *Théologie platonicienne*[188]. Ce sont les commentaires des œuvres de Platon qui font place à un discours sur la nature et les fonctions des *daimones*, en relation avec les démarches exégétiques dans lesquelles ce discours est inséré. Les plus systématiques exposés démonologiques se trouvent dans le *Commentaire sur le Premier Alcibiade* (p. 68.4–85.17) et dans le *Commentaire sur le Timée* (III, p. 107.26–110.12, p. 152.4–161.6 et 162.1–167.32) où, selon une tradition qu'on retrouve chez Alcinoos, Porphyre et Calcidius, l'exégèse du passage du *Timée* (40 d) consacré aux dieux traditionnels porte également sur les *daimones*. L'exposé du *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, plus complexe et plus systématique, est articulé en trois parties traitant respectivement des *daimones* en général (68.4–70.18), du *daimōn* qui nous a reçu en lot (71.1–78.6) et du *daimōn* de Socrate (78.7–85.17)[189].

Renouant avec la tradition de la démonologie médio-platonicienne, Proclus introduit dans l'exégèse du *Timée* 40 d un discours sur les *daimones*. La présence du mot δαίμονες à cet endroit est expliquée pourtant différemment : il ne s'agit ni d'une assimilation aux *daimones* du *Banquet* (comme chez Alcinoos), ni d'une classe d'êtres divins qui réunit à la fois les dieux traditionnels et les *daimones* sur la base de leurs traits communs (comme chez Porphyre et chez Calcidius), mais d'un usage analogique du mot appliqué de façon circonstancielle aux dieux (*in Tim.* III, p. 154.23–156.4).

L'affirmation selon laquelle la tâche de parler de ces δαίμονες « dépasse nos forces » (*Timée* 40 d) est ainsi interprétée par Proclus, sur les traces de son maître, Syrianus, comme le moyen de signifier le passage vers un ordre supérieur de discours (III, 156.9–11), et en même temps comme l'aveu d'une difficulté paradoxale – il n'est pas évident en effet en quoi il pourrait être plus difficile de parler des dieux engendrés que du démiurge lui-même (I, 300.30 *sqq.*, cf. *Timée* 29 d–30 c) –, difficulté attribuée par Calcidius au caractère « ésotérique » du discours sur les *daimones* (allusion peut-être aux révélations de Diotime)[190], ou bien, comme cherche à le montrer Proclus, aux inconvénients particuliers que soulève le discours sur le multiple par rapport à celui sur l'unité, « car l'Un se montre avec plus d'évidence que la pluralité » (*in Tim.* III, 153.10–11) ; affirmation ambiguë et paradoxale elle-même dont Proclus se sert non seulement

---

[188] Proclus, *Théologie platonicienne* I, 115 ; III, 97 ; IV, 19 ; IV, 21.

[189] D'autres développements démonologiques sont à retrouver dans le *Commentaire sur la République*, *passim*, et dans le *Commentaire sur le Cratyle*, p. 75.9–76.19.

[190] Calcidius, *Commentaire sur le Timée* 127, p. 170.6–12.

pour rendre raison du texte du *Timée*, mais aussi pour faire un grief discret aux chrétiens[191] pour avoir ignoré l'existence des dieux et des *daimones* – « les causes les plus proches » – et l'étendue de la providence divine[192]. Si l'existence de l'Un et de la cause première est l'objet d'une intuition commune, le déploiement des causes secondaires dans l'univers (les dieux engendrés et les *daimones*) n'est pas tout aussi facile à saisir. C'est même une des tâches les plus difficiles et les plus importantes de la philosophie, car de cette explication dépend la cohérence de l'explication globale de l'univers (*in Tim.* III, p. 153.13–16).

L'exposé sur les dieux et les *daimones* représente également, comme dans la tradition médio-platonicienne, un discours sur le déploiement de la providence dans le monde sublunaire. Mais l'argument de Proclus, selon lequel « traiter de ce sujet est en effet plus difficile, parce qu'il n'est même pas possible, dans ce cas, de raisonner à partir des choses visibles » (ibid. p. 153.19–21), est évidemment forcé, sinon même fallacieux, car les dieux traditionnels et les *daimones* ne sont pas les seules réalités divines sur lesquelles on ne peut pas « raisonner à partir des choses visibles », le raisonnement étant valable uniquement pour la comparaison avec les dieux célestes qui sont effectivement accessibles par la vue ; à moins que l'on ne comprenne ce passage, à la lumière du *in Tim.* III, p. 156.28–30, dans le sens que le traitement des réalités qui dépassent les limites du monde physique serait inadéquat dans un exposé ayant pour objet la physique, comme est le *Timée*.

En ce qui concerne les arguments avancés pour justifier l'équivalence que Platon aurait établie dans le *Timée* entre dieux et *daimones*, Proclus reprend les trois explications proposées par son maître Syrianus (*in Tim.* III, p. 154.23–156.3) dont les deux derniers remontent assurément à Jamblique :

(1) Le premier argument (III, p. 154.23–32) justifie cette équivalence par la relation de dépendance qui existe entre les dieux traditionnels et les dieux célestes (les astres), en raison de laquelle les premiers sont appelés *daimones*; *daimōn* est ainsi utilisé comme un terme relatif, à la manière dont Plotin l'utilise dans le traité 15 (III, 4), désignant l'état de dépendance d'un être divin par rapport à un autre être divin : « cependant mon maître estimait tout d'abord qu'il fallait entendre par eux les *daimones* eu égard aux dieux célestes : car ils dépendent (ἐξήρτηνται) de ces dieux-là et c'est conjointement avec eux (μετ᾽ ἐκείνων) qu'ils prennent

[191] Cf. Saffrey (1975).
[192] Proclus, *Commentaire sur le Timée* III, p. 153.1–11.

soin de leurs propres lots »[193]. Pour illustrer cette idée, Syrianus évoque l'exemple d'Éros qui serait un *daimōn* précisément *en tant que* compagnon d'Aphrodite[194].

(2) Le deuxième argument de Syrianus (*in Tim.* III, p. 154.32–155.12) est une reprise de l'argument de Jamblique (*De myst.* I, 8, p. 23.17–24.14 et p. 27.10–28.1) sur l'omniprésence des dieux dans toutes les parties du κόσμος. Dans la version de Syrianus, l'argument prend la tournure suivante : si tout le κόσμος est un dieu (*Timée* 34 b), chacune de ses parties doit avoir une part de divinité et être présidée par une certaine classe de dieux, dieux qu'on appelle ici-bas δαίμονες et là-bas θεοί.

(3) Le troisième argument de Syrianus (*in Tim.* III, p. 155.19–30) reprend l'argument « théurgique » de Jamblique (*De myst.* I, 8, p. 28.6–29.3) : si « la télestique fonde sur la terre des lieux d'oracles et des statues animées des dieux (χρηστήρια καὶ ἀγάλματα θεῶν) et par certains symboles (διά τινων συμβόλων) rend les choses faites de matière partielle et périssable bien disposées à participer à un dieu, à être excitées par lui et à prédire l'avenir, ceci aussi serait absurde que le Démiurge universel ne mît pas à la tête des éléments, qui sont les constituants impérissables du Monde, des âmes divines, des intelligences et des dieux »[195]. L'argument n'est pas d'une clarté absolue, mais il dit en essence ceci : si le Démiurge a assigné à un corps composé – les ἀγάλματα et les σύμβολα, par exemple – une divinité, il l'a fait d'autant plus pour les éléments eux-mêmes dont ce corps est formé[196].

L'idée fondamentale qui commande le deuxième et le troisième argument de Syrianus est que chaque partie du monde est régie par une espèce de dieux encosmiques. À chacune de ces espèces de dieux est assignée une certaine classe de *daimones* qui partage leurs caractéristiques, à savoir une classe de *daimones* « liés à la génération » (*in Tim.* III, p. 165.3–167.31) : « les uns ont autorité sur les éléments tout entiers, d'autres sont gardiens de régions géographiques, d'autres commandent qui à des peuples, qui à des cités, qui à certaines classes d'êtres, et d'autres veillent même sur les individus : car la vigilance des *daimones* descend jusqu'au particulier le plus infime »[197].

---

[193] Ibid. III, p. 154.24–27.
[194] Ibid. III, p. 154.28–29.
[195] Ibid. III, p. 155.19–22.
[196] Cf. Proclus, *Eléments de théologie*, 145, avec le commentaire de Dodds (1933), p. 276. Voir aussi Lewy (1978), pp. 290–293 ; Saffrey (1981), p. 168.
[197] Proclus, *Commentaire sur le Timée* III, p. 155.32–156.2 (trad. Festugière).

L'exposé sur la nature et l'ordonnance des dieux sublunaires (ἐγκόσμιοι) (III, 162.1–165.3), que Proclus distingue soigneusement de la race des *daimones* (III, 152.4–161.6), rend clairement manifeste la perte considérable de spécificité que les *daimones* subissent par cette introduction dans le monde sublunaire d'une espèce particulière de dieux qui remplacent dans leurs fonctions traditionnelles les différentes catégories de *daimones* qui se voient réduits à la condition de simples parèdres des dieux sublunaires auxquels ils sont attachés.

*Syrianus et Proclus sur la classification des êtres vivants*

La classification des quatre espèces d'êtres vivants dans le *Timée* 39 e–40 a est un autre point où Proclus prend ses distances par rapport à l'interprétation médio-platonicienne traditionnelle de ce passage, en suivant la ligne tracée par Syrianus et Jamblique. Le commentaire de Proclus sur ce passage (*in Tim.* III, p. 107.26–110.12) expose en effet deux tendances suivies par ses prédécesseurs dans l'interprétation de ce passage (p. 107.26–108.5) et leur réfutation par Syrianus dont Proclus assume et développe l'exégèse (p. 108.6–110.12).

La présentation des interprétations antérieures du *Timée* 39 e–40 a est fort instructive en ce qu'elle met en évidence les courants exégétiques auxquels se rapportaient Proclus et Syrianus (et peut-être déjà Jamblique), le type d'interprétation du texte platonicien qui, dans le platonisme athénien de la fin de l'Antiquité, avait suffisamment d'autorité pour mériter d'être combattu.

Les trois interprétations retenues sont les suivantes : (1) l'interprétation « naturaliste » (p. 107.29–31) qui se tient à la lettre du texte platonicien et assimile l'espèce céleste aux dieux et les trois autres espèces – aérienne, aquatique et terrestre – aux êtres mortels qui vivent dans les trois éléments (oiseaux, poissons, bêtes et hommes) ; (2) l'interprétation « théologique » (p. 107.31–108.2) qui identifie les quatre espèces à des catégories différentes d'êtres supérieurs ; (3) l'interprétation « mixte » (p. 108.2–5), « qui joint les deux thèses et suivent ce qui a été écrit dans l'*Épinomis* (984 b *sqq.*) », en assimilant les quatre espèces respectivement à des genres d'êtres mortels et immortels.

L'identification de ces trois interprétations n'est pas difficile. L'interprétation « naturaliste » et littérale peut être attribuée, en toute certitude, à Aristote (fr. 23 et *De anima*, I, 5, p. 411 a 7–11). L'interprétation « théologique » réunit globalement les différents courants exégétiques du médio-platonisme qui ont assimilé les quatre espèces du *Timée* à une

hiérarchie théologique comprenant les dieux et un ou deux genres d'êtres supérieurs à l'homme (*daimones*, héros). Les représentants de cette interprétation sont nombreux (Xénocrate, Philon, Plutarque, Apulée, Maxime de Tyr). L'interprétation « mixte », identifiée formellement à l'*Épinomis* 984 d–985 b, a été suivie par Alcinoos, Porphyre et Calcidius.

De ces trois interprétations, Proclus penche naturellement vers l'interprétation théologique – « nous admirons, certes, celui qui se plaît à contempler les réalités divines » (θαυμάζομεν μὲν τὸν φιλοθεάμονα τῶν πραγμάτων, p. 108.7) –, mais s'en remet finalement à l'exégèse de son maître, Syrianus, qui suit, en fait, l'exégèse de Jamblique, telle que l'on retrouve dans *De mysteriis* I, 8 – où la critique de Porphyre est en effet une critique de l'interprétation « mixte » remontant à l'*Épinomis* –, et telle qu'elle a peut-être aussi été formulée également dans son commentaire au *Timée*. Tout le développement exégétique qui va de p. 108.9 à p. 110.12 (éd. Diehl) est en effet une paraphrase du plaidoyer de Jamblique (*De myst.* I, 8, p. 28.6–29.3) pour la présence des dieux dans toutes les parties de l'univers, repris par Proclus dans son commentaire (*in Tim.* III, p. 154.23–156.3)[198]. Fondée par Jamblique sur la théurgie, la thèse de l'omniprésence des dieux repose, chez Syrianus et Proclus, sur la distinction entre les dieux ἐγκόσμιοι et ὑπερκόσμιοι[199]. Cette distinction permet à Syrianus et à Proclus de montrer que la région infracéleste est peuplée des dieux (les dieux sublunaires) qui sont chacun accompagnés par une escorte de *daimones*. De cette manière, la distinction médio-platonicienne entre une espèce d'êtres supérieurs (les dieux) qui se trouve dans le ciel et une autre espèce (les *daimones*) qui se trouve dans la région intermédiaire entre le ciel et la terre perd évidemment toute sa pertinence, puisque les dieux sublunaires remplacent ces derniers dans la hiérarchie théologique, les *daimones* devenant une catégorie théologique auxiliaire.

Dans le *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, Proclus précise cependant que c'est grâce aux *daimones* que les plantes et les animaux reçoivent l'image de tel ou tel dieu (*in Alc.* p. 69.5–6), de même que les objets inanimés, les « êtres de tout dernier rang » (τὰ ἔσχατα) (p. 69.9–12). Mais la suite du passage (p. 69.6–9) ne prouve que trop clairement que ce sont bien les dieux qui donnent cette image et que les *daimones* ne font rien

[198] Voir aussi Proclus, *Commentaire sur le Timée* III, p. 163.19–25, et I, 161.28, où il est question des classes démoniques qui se sont partagées l'espace.

[199] Cette distinction, que l'on retrouve chez Saloustios (*Des dieux et du monde* VI), remonte probablement elle aussi à Jamblique ; voir Dillon (1987), p. 899 n. 86.

d'autre que la dispenser[200]. La démarche philosophique, l'« amour de la sagesse » dont le *Banquet* avait fait le caractère par excellence de l'espèce démonique, est encore attribuée par Proclus non aux *daimones*, mais aux dieux[201].

Le rapport de subordination directe entre les dieux et les *daimones*, défini déjà par Jamblique (*De myst.* I, 20, p. 64.2–3 ; II, 3, p. 70.10 *sqq.*), peut-être non sans relation avec les *Oracles chaldaïques*[202], est formulé par Proclus essentiellement dans les termes de la relation entre l'unité et la pluralité :

> De fait l'Univers est gardé par les dieux, mais gardé aussi par les *daimones*, par ceux-là de façon unitaire et transcendante, par ceux-ci de façon particulière, pluralitaire (μερικῶς καὶ πεπληθυσμένως) et plus proche des objets qu'ils gardent. Car chaque dieu a, rangée autour de lui, une multitude de *daimones* (πλῆθος … δαιμόνων) qui en fragmente l'unique et l'universelle providence (μεριζόμενον αὐτοῦ τὴν μίαν καὶ ὅλην πρόνοιαν)[203].

L'idée selon laquelle les *daimones* sont les adjuvants des dieux est courante chez Proclus[204], comme l'est aussi la définition des *daimones* comme πλῆθος[205]. Le *Commentaire sur le Premier Alcibiade* utilise également les qualificatifs ὑπουργική et ὑπηρετική (p. 68.13), ὑπηρεσία ayant chez Jamblique la valeur d'un terme technique pour qualifier l'activité des *daimones*[206]. Proclus distingue entre les caractères différents des *daimones* selon qu'ils se rattachent respectivement aux dieux supracélestes, au nombre de douze (les douze dieux olympiens), ou aux dieux encosmiques.

---

[200] Sur les activités médiatrices des dieux chez Proclus, voir en général Trouillard (1957).

[201] Proclus, *Commentaire sur le Timée*, I, p. 40.4–10.

[202] Comme le suggère Sodano (1984), p. 267, en se fondant sur Proclus, *Commentaire sur la République* I, p. 91.12–21. Cf. Porphyre, *De philosophia ex oraculis haurienda*, I, p. 128 [= Eusèbe, *Préparation évangélique*, V, 6, 1], sur les *daimones* comme θεράποντες des dieux.

[203] Proclus, *Commentaire sur le Timée* I, p. 39.30–40.4 (trad. Festugière).

[204] Proclus, *Commentaire sur le Timée* I, p. 152.24–26 (*daimones* d'Artémis) ; I, p. 167.12 (*daimones* du chœur d'Athéna) ; *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, p. 69.1 (*daimones* d'Apollon, de Zeus, d'Hermès). Cf. Julien, *Contra Héracléios* 220 d, 221 b ; *A Thémistius* 258 b. Sur cette conception, voir aussi Rodríguez Moreno (1998), pp. 169–170.

[205] Proclus, *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, p. 68.23 : περὶ ἕκαστον τῶν θεῶν πλῆθός ἐστι δαιμόνων ἀμύθητον.

[206] Voir la notice de Segonds (1986), ad loc. Cf. Julien, *Contra Galilaeos* 143 a–b. Sur les offices d'ὑπουργός et ὑπηρέτης, voir Pleket (1981), pp. 161–163, 166–171.

L'origine de cet effacement de la figure des *daimones* devant le profil des dieux auxquels ils sont nécessairement attachés est à chercher sans doute dans un cadre de pensée religieuse en relation avec des représentations traditionnelles des *daimones* parèdres, liées à des impératifs rituels concrets (prières, invocations, etc.)[207]. Ces représentations, courantes dans l'Antiquité, ont été introduites dans le discours philosophique par l'intermédiaire de la théurgie, qui devient, avec Jamblique, la forme supérieure et le but même de la philosophie. C'est chez Jamblique que l'on retrouve pour la première fois dans la tradition platonicienne ce type de représentations, dans des exposés luxuriants sur les différentes espèces d'apparitions divines et sur les processions divines (*De myst.* II, 3, p. 71.11 *sqq.*), des exposés qui ont pu être mises en relation avec les *Oracles chaldaïques*[208]. Dès lors les *daimones* serviront plutôt aux invocations des théurges qu'aux arguments des philosophes ; d'où la nécessité de les classifier et de préciser leurs formes, leurs actions et leur utilité (*De myst.* V, 21–23, p. 228.13–232.9).

### *Les classes de* daimones

L'exposé sur les *daimones* est introduit dans le *Commentaire sur le Timée* de Proclus (III, 165.3–167.31) par l'affirmation du caractère intermédiaire des *daimones* entre le divin et l'humain, mais le sens de la référence traditionnelle au *locus classicus* de la démonologie platonicienne est évidemment détourné, car les dieux dont il est question ici couvrent plusieurs genres d'êtres divins dont en premier lieu les dieux sublunaires (encosmiques) qui remplissent précisément la fonction d'intermédiaire assignée traditionnellement aux *daimones*[209].

L'essentiel de cet exposé démonologique consiste dans l'application du principe de la triple conversion selon les « trois causes principielles », l'Intelligible (τὸ νοητόν), la Vie (ἡ ζωή) et l'Intellect (τὸ νοῦς) (*in Tim.* III, p. 165.12 *sqq.* ; *Éléments de théologie*, 39 et 148) à la fonction médiatrice des *daimones*. En accord avec ce principe, la race des *daimones* est

---

[207] Cf. *PGM* I, 1–42, trad. Betz (1992), pp. 3–4. Pour les δαίμονες πάρεδροι dans les textes magiques grecs, voir Ciraolo (1995). Voir aussi Dion Cassius, LXVII, 9, 1–5 ; LXXVIII, 4, 5, passages commentés par Puiggali (1984b), pp. 879–880.

[208] Voir Cremer (1969) ; Saffrey (1984b).

[209] La fonction médiatrice des *daimones* est pourtant soulignée dans le *Commentaire sur le Premier Alcibiade* qui reprend des expressions du *Banquet* (*in Alc.*, p. 69.12–70.2) comme le fait également Jamblique, *De mysteriis* I, 5.

divisée en trois sous-espèces, anges, *daimones* et héros[210], qui remplissent chacune une fonction spécifique conforme à son principe correspondant : l'espèce angélique (τὸ ἀγγελικόν) est attachée à l'Intelligible (p. 165.15–16) ; l'espèce démonique (τὸ δαιμόνιον) a une analogie avec la Vie infinie (πρὸς τὴν ζωὴν τὴν ἄπειρον), « c'est pourquoi elle s'avance partout selon une multiplicité de classes et elle présente beaucoup de types et de formes » (p. 165.17–19) ; enfin, la race « héroïque » (τὸ ἡρωικόν) « procède selon l'Intellect et la conversion, c'est pourquoi elle est gardienne de la purification et dispensatrice d'une vie aux grands exploits et sublime » (p. 165.20–22). La race démonique est subordonnée à la race angélique : « un seul et même lot divin embrasse beaucoup de lots angéliques et un plus grand nombre encore de lots démoniques, puisque chaque ange a commandement sur plusieurs démons (ἕκαστος ἄγγελος πλειόνων ἐπάρχει δαιμόνων) »[211]. L'unité correspond aux dieux, le nombre aux anges et la pluralité aux *daimones* qui, dépourvus de figure individuelle, sont définis par le caractère de πλῆθος (*in Tim.* I, p. 137.14–16).

L'idée de diviser l'espèce des êtres intermédiaires en trois sous-espèces hiérarchiquement distribuées n'appartient pas à Proclus. Elle remonte à l'*Épinomis* et nous l'avons retrouvée également chez Alcinoos et Calcidius, mais non sous la forme ἄγγελοι – δαίμονες – ἥρωες sous laquelle elle apparaît chez Proclus, découplée de son lien traditionnel avec la hiérarchie parallèle des éléments. Dans le *cursus honorum* platonicien, les ἥρωες apparaissent en troisième position après les δαίμονες et les θεοί, mais ils ne figurent pas dans toutes les hiérarchies théologiques médio-platoniciennes. Jamblique attribue à Pythagore une classification des espèces d'êtres divins en θεοί – δαίμονες – ἡμίθεοι – ἥρωες (*Vie de Pyth.* 37), où l'on retrouve trois espèces d'êtres intermédiaires dont les δαίμονες et les ἡμίθεοι qui apparaissent aussi dans l'*Épinomis*. C'est dans la tradition néopythagoricienne, semble-t-il, que l'on retrouve la première mention des ἄγγελοι à côté des δαίμονες comme deux espèces distinctes[212], mais l'ordre ἄγγελοι – δαίμονες – ἥρωες appar-

---

[210] Proclus, *Commentaire sur le Timée* III, p. 165.15–22. Une conception analogue est exposée dans le *Commentaire sur le Cratyle*, p. 75.9–76.1. Sur les classes de *daimones* chez Proclus, voir aussi Rodríguez Moreno (1998), pp. 177–192.

[211] Proclus, *Commentaire sur le Timée*, I, p. 137.10–12 (trad. Festugière).

[212] [Jamblique], *Theologoumena arithmeticae*, p. 24.20 : τούτοις δὲ ἀνάλογα καὶ κατὰ τὴν κοσμικὴν συμπλήρωσιν, ἄγγελοι δαίμονες ζῶα φυτά, συμπληροῖ τὸ πᾶν. Συμπληροῖ τὸ πᾶν est évidemment une réminiscence du *Banquet* 202 e.

tient, apparemment, aux « Chaldéens »[213]. De toute façon, au II^e siècle elle se retrouve déjà chez Celse[214].

Cette classification a pu être élargie par Porphyre et ensuite par Jamblique (*De myst.* II, p. 71.11 *sqq.*) – ce dernier connaît pourtant la hiérarchie ἄγγελοι – δαίμονες – ἥρωες[215] –, pour inclure, peut-être sous l'influence des *Oracles chaldaïques*, les archanges et les archontes[216]. On retrouve les anges, les *daimones* et les héros chez Julien (*Sur Hélios-Roi*, 145 c), où les trois espèces apparaissent cependant le plus souvent en couples, diversement assemblés: ἥρως et δαίμων (*Contre Héracleios*, 210), ἥρωες et δαίμονες (*Contra Galilaeos* 161), ἄγγελοι et δαίμονες à côté de Dieu et des hommes, (ibid. 161 a–168 b) et à côté des dieux (ibid. 224 e)[217].

Dans le *Commentaire sur le Timée*, Proclus assimile les fonctions particulières de ces trois espèces aux fonctions générales attribuées aux *daimones* dans le *Banquet*, en faisant en sorte que la première et la dernière espèce assurent le passage respectivement à la classe d'êtres immédiatement supérieure et à celle immédiatement inférieure[218]: les anges font office de messagers divins, étant censés « interpréter et transmettre » (ἑρμηνεύει καὶ διαπορθμεύει) les paroles divines aux entités inférieures ; l'espèce démonique, « procède selon la Providence universelle du Démiurge »[219], réalise et maintient l'ordonnance du monde, en faisant en sorte que le Tout soit lié à lui-même (συμπληροῖ τοῦ παντὸς κόσμου)[220]; les héros ont une fonction essentiellement de conversion (ἐπιστρεπτική), ils élèvent les âmes humaines qui se trouvent, dans la hiérarchie des êtres, juste au-dessous de l'espèce des *daimones*.

---

213 Psellos, *Hypotyposis*, 21, p. 75.14–15 (p. 200 Des Places): μεθ' οὓς οἱ τῶν θεῶν ὀπαδοὶ ἄγγελοι. ἐφ' οἷς αἱ τῶν δαιμόνων ἀγέλαι [...]. Voir Festugière (1953), p. 253 ; Cremer (1969), p. 39.

214 Origène, *Contre Celse* VII, 68 : εἴτε θεοῦ ἔργον εἴτ' ἀγγέλων εἴτ' ἄλλων δαιμόνων εἴτε ἡρώων. L'ordre ἄγγελοι – δαίμονες – ἥρωες est connu aussi par Hiérocles (*Commentaire aux Vers d'Or*, p. 19.17–22) ; voir Aujoulat (1986), pp. 308–311 ; cf. Rodríguez Moreno (1998), pp. 119–144.

215 Jamblique, *Commentaire sur le Parménide*, fr. 2 : τὴν δὲ τρίτην οὐκ ἔτι περὶ ψυχῆς, ὡς οἱ πρὸ αὐτῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν κρειττόνων ἡμῶν γενῶν, ἀγγέλων, δαιμόνων, ἡρώων.

216 Voir Sodano (1984), pp. 272–279 ; Lewy (1978), pp. 14–15 et 261. La classification de Jamblique sera exploitée par Martianus Capella ; voir Turcan (1958), p. 237.

217 Les passages sont répertoriés par Puiggali (1982a), p. 308.

218 Proclus, *Commentaire sur le Timée* III, p. 165.18–30.

219 Cf. ibid. I, p. 192.17–22.

220 Cf. ibid. I, p. 34.9–10 : οἱ ... δαίμονες καταστέλλουσι πᾶσαν τὴν ἐν τῷ κόσμῳ πλημμέλειαν.

Ces fonctions ne sont pas générales, les trois espèces servent de messagers, ordonnent l'univers et élèvent les âmes humaines en accord avec la spécificité du dieu (supraceléste, céleste ou encosmique) auquel elles sont attachées, car « chaque dieu a son cortège propre d'anges, de héros et de *daimones* » :

> Car chaque dieu marche en tête d'une cohorte qui a reçu son type à lui, et, pour cette raison, aux dieux célestes sont suspendus les anges et les *daimones* célestes, aux dieux générateurs des anges et des *daimones* générateurs, aux dieux élévateurs des élévateurs, aux dieux démiurgiques des démiurgiques[221], aux dieux vivifiants des vivifiants, aux dieux inflexibles des inflexibles et de nouveau, parmi les élévateurs, aux dieux Kroniens sont suspendus des anges et des *daimones* Kroniens, aux dieux Héliaques des Héliaques, et, parmi les vivifiants, aux dieux Séléniaques sont suspendus des anges et des *daimones* Séléniaques, aux dieux Aphrodisiaques des Aphrodisiaques. Car anges et *daimones* sont dénommés d'après les dieux dont ils dépendent, parce qu'ils sont en continuité avec eux et qu'ils ont reçu le même type, bien que sous un mode inférieur[222].

La hiérarchie ἄγγελοι – δαίμονες – ἥρωες est doublée chez Proclus d'une seconde hiérarchie, plus complexe, qui divise les *daimones* en six sous-espèces selon leur relation respective avec les êtres supérieurs et, corrélativement, selon leurs fonctions, hiérarchie exposée dans le *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, p. 71.3–72.14.

Selon cette division, la première classe de *daimones* (οἱ πρώτιστοι καὶ ἀκρότατοι θεῖοι δαίμονες, p. 71.5) est la plus proche des dieux, raison pour laquelle ils sont souvent assimilés avec eux[223]. Elle participe au plus haut degré à l'unité et au divin, c'est pourquoi elle est nommée ἑνοειδές … καὶ θεῖον (p. 71.11). La deuxième classe est formée de *daimones* « qui participent à la propriété intellective » (οἱ τῆς νοερᾶς ἰδιότητος μετέχοντες, p. 71.12–13) et qui président à la montée et à la descente des âmes (cf. *Rép.* X, 614 a–621 d)[224], en faisant parvenir tout ce qui vient des dieux aux êtres situés à un degré inférieur de la

---

[221] Sur les différents degrés d'activité démiurgique correspondant aux différentes catégories d'êtres divins, du Démiurge Universel jusqu'aux *daimones* démiurgiques et « les genres des âmes partielles qui accompagnent le chœur des créateurs », voir ibid., I, p. 269.19–270.9. Sur l'activité démiurgique des *daimones*, voir également ibid., I, p. 332.15–17 et 369.25–29.

[222] Ibid., III, p. 166.4–14.

[223] Cf. Proclus, *Éléments de théologie*, 112 : πάσης τάξεως τὰ πρώτιστα μορφὴν ἔχει τῶν πρὸ αὐτῶν ; cf. ibid., 108, 110 et Jamblique, *De mysteriis* I, 6, p. 20.2–8.

[224] Sur l'espèce des *daimones* qui préside aux descentes des âmes dans le monde du devenir, voir aussi Proclus, *Commentaire sur le Timée* I, p. 52.25.

hiérarchie. La troisième classe est chargée d'assurer le lien (συμπληροῦντες τὸν σύνδεσμον) entre les âmes divines et les êtres inférieurs qui reçoivent les « effluences » venues d'elles (p. 71.15–17). La quatrième espèce a le rôle de « transmettre » (διαπορθμεύοντες) – autre écho du *Banquet* – les puissances des « natures universelles » (τῶν ὅλων φύσεων τὰς δυνάμεις) dans les êtres soumis à la génération et à la corruption, en leur insufflant « vie, ordre et raison » (ζωὴν καὶ τάξιν καὶ λόγους, p. 72.1–4). La cinquième classe est composée de *daimones* « corporéiformes » (σωματοειδεῖς) ayant la fonction de rendre compatible, par leur vertu médiatrice, la coexistence des corps éternels et des corps périssables (72.5–8). Enfin, la sixième classe, celle des *daimones* attachés à la matière (οἱ περὶ τὴν ὕλην στρεφόμενοι), préside aux puissances qui viennent de la matière céleste (ἀπὸ τῆς οὐρανίας ὕλης δυνάμεων) vers la matière d'ici-bas et « protègent l'illusoire représentation des formes qui est en elle » (p. 72.10–14)[225].

L'espèce des *daimones*, en raison de sa qualité d'intermédiaire entre le divin et l'humain, permet ainsi de lier les dieux aux natures inférieures de différentes manières. La portée de leur fonction médiatrice est pourtant ici encore diminuée, car ils ne peuvent établir des relations qu'avec l'espèce immédiatement supérieure, en accord avec leur τάξις dans l'échelle des êtres. Selon le principe qui veut que le premier terme de chaque classe conserve la forme de ce qui la précède, la première classe de *daimones* participe au plus haut degré au divin dont elle garde encore les traits. Les deux classes suivantes gardent encore une relation avec les dieux dont elles transmettent les « effluences » aux natures inférieures. Les trois dernières classes sont, au contraire, orientées vers l'autre versant de la hiérarchie, vers les natures inférieures aux *daimones*. Selon leur degré d'attachement à la corporalité, ces dernières exercent les fonctions traditionnellement assignées aux *daimones* – assurance de la cohésion, maintien de l'ordre, protection – respectivement dans les âmes partielles, dans les corps et dans la matière.

Cette classification des *daimones* en six sous-espèces jouit, semble-t-il, d'une autorité considérable, car elle fut reprise à la fois par Olympiodore

[225] La cinquième et la sixième classe sont peut-être à assimiler aux δαίμονες ἄλογοι dont Proclus admet l'existence, car affirmée par les « Théurges », voire par les *Oracles chaldaïques*, et qu'il qualifie d'immortels, car le Démiurge « donne à tous part à l'intelligence », qui est immortelle et dont une dernière trace se trouve aussi dans cette espèce de *daimones* sous la forme de l'« imagination » (φαντασία), qui est « le dernier reflet de l'intelligence » (ἀπήχημα τοῦ νοῦ τελευταῖον) (ibid., III, p. 157.27–158.12).

(*in Phaed.*, p. 15.5–20.14) et par Damascius (*in Phaed.* I, § 477–486, II, § 94–101)[226]. Ce fut le dernier mot de l'Antiquité sur la nature, les fonctions et la place des natures démoniques dans le κόσμος.

## Conclusions

L'intérêt pour la nature, les fonctions et la position des *daimones* dans le κόσμος a son origine dans une lecture théologique et « dogmatique » des dialogues platoniciens, soucieuse d'harmoniser les différentes figures du *daimōn* sans prêter attention au registre discursif où elles sont introduits et à la fonction illustrative et pédagogique que Platon avait assignée à ces doctrines exposées sous forme de récits mythiques.

En vertu de ce brassage exégétique, le rapport entre les quatre espèces d'êtres vivants et la série des quatre éléments du *Timée* 39 e–40 a fut raccroché à la hiérarchie théologique ϑεοί – δαίμονες – ἥρωες (*Cratyle* 397 d, etc.) où les *daimones* reçurent une position privilégiée sous l'influence exercée par le célèbre passage du *Banquet* (202 d–e). Une série de quatre ou cinq éléments – avec ou sans éther comme élément à part entière – fut mise en relation avec une hiérarchie théologique où les *daimones* détenaient le rôle d'intermédiaires et de médiateurs que le *Banquet* leur avait assigné. Sous des formes et pour des raisons différentes, cette interprétation théologique du *Timée* se retrouve dans l'*Épinomis* et chez Xénocrate. Dans l'*Épinomis*, il s'agit d'une classification destinée à consolider la place éminente que la réforme religieuse envisagée par son auteur avait réservée aux dieux astres, alors que pour Xénocrate la préoccupation de mathématisation et de géométrisation de l'univers, sur le modèle du *Timée*, semble avoir été dominante. Comme l'esprit est beaucoup moins durable que la lettre, les aspirations de l'auteur de l'*Épinomis* furent oubliées aussi vite que les subtilités des mythes platoniciens, mais leurs doctrines, où la démonologie est devenue un élément essentiel de la cosmologie, ont marqué pour plusieurs siècles la philosophie platonicienne.

Après quelques siècles de recul, l'interprétation théologique du platonisme renaît à Alexandrie au Ier siècle av. J.-C. et, par des voies différentes, les platoniciens des siècles suivants redécouvrent et développent la démonologie théologique de l'Ancienne Académie. Trois courants de

---

[226] Sur les classes de *daimones* chez Damascius, voir Rodríguez Moreno (1998), pp. 207–210. Sur l'influence de cette classification sur Michel Psellos, voir Svoboda (1927), pp. 7–17.

pensée peuvent être distingués : un courant qui utilise l'argument aristotélicien de l'« habitant naturel » pour prouver l'existence des *daimones* (Philon, Apulée, certains Stoïciens, et probablement déjà Aristote dans le *De generatione animalium*), un autre qui conçoit plusieurs espèces de *daimones* associés aux différentes régions du κόσμος (*Épinomis*, Alcinoos, Calcidius), et un troisième courant qui se revendique de Xénocrate et qui démontre l'existence et définit la nature des *daimones* à partir du principe de la continuité progressive des espèces de vivants (Maxime de Tyr).

Les médio-platoniciens se sont encore divisés entre ceux qui professaient une hiérarchie « statique » des êtres divins (*Épinomis*, Apulée, Calcidius) et ceux qui plaidaient pour un ordre « dynamique », en considérant que les *daimones* seraient les âmes des hommes vertueux redescendus sur la terre au bénéfice des hommes (Xénocrate ?, les Stoïciens, Philon, Plutarque, Maxime de Tyr), doctrine fondée sur l'interprétation platonicienne d'Hésiode, *Tr.* 122–123, associée également aux théories platoniciennes de la métamorphose des êtres vivants (*Timée* 91 d–92 c) et de la génération des éléments (*Timée* 49 b–d).

Un autre contre-sens exégétique fécond est intervenu par l'interprétation du discours du *Timée*, 40 d sur les dieux traditionnels comme une référence aux *daimones* ou concernant aussi les *daimones*. L'ambiguïté de la notion et l'évolution de la langue y ont partie liée, mais les dieux traditionnels étaient absents de la hiérarchie théologique de l'*Épinomis*, raison suffisante pour certains lecteurs non-avertis de les retrouver dans l'éther sous les traits des *daimones*. Alcinoos est le premier auteur qui ait procédé formellement à une telle lecture ; il fut suivi par Porphyre et Calcidius qui se sont ingéniés à trouver une explication sur la manière, pour le moins curieuse, dont Platon s'était dérobé dans le *Timée* à parler de l'origine des dieux traditionnels, en avouant, avec une ironie à peine camouflée, qu'un tel discours, dont l'objet se montrait rebelle aux exigences de la raison, dépassait ses forces.

Par la relation étroite établie entre les êtres vivants et les divisions du κόσμος, la tradition médio-platonicienne a transposé dans le domaine de la théologie des représentations et des principes empruntés à la physique : le principe de la continuité et de la plénitude du monde associé à une représentation de l'univers comme une structure harmonieuse liée par des intermédiaires. Les *daimones* servaient, dans cette représentation du monde physique appliquée à la théologie, à démontrer, d'une part, l'unité et l'homogénéité du κόσμος et, de l'autre, l'harmonie qui régit les relations entre les dieux et les hommes liés par leur présence médiatrice. Parce qu'il y a des *daimones*, entre le monde des hommes et celui des

dieux comme dans l'univers physique, il n'y a pas d'espace « vide » : toute prière est écoutée, car si les dieux sont éloignés, les *daimones* sont toujours là pour la porter, tout sacrifice est utile, tout oracle est vrai.

Mais il y a plus que cela. La démonologie médio-platonicienne est étroitement liée à partir de Philon à une théorie de la providence qui permet d'amener l'action des dieux et le soin qu'ils portent à l'humanité jusqu'aux détails les plus humbles sans les faire descendre dans le monde du devenir et sans porter ainsi aucun préjudice à leur majesté. Cette théorie, ébauchée déjà dans les mythes platoniciens du *Politique* et des *Lois*, prolonge en effet la relation constitutive, bien établie dans la tradition poétique, entre la notion de δαίμων et celle de destin. Le *daimōn* est, entre autres, le destin individualisé et cette image se retrouve encore dans l'arrière-plan de la théorie de la providence démonique.

Si l'essentiel de cette théorie est resté relativement inchangé des siècles durant, les accents ont varié cependant et on voit ainsi Apulée ou Maxime se soucier moins de l'atteinte que l'on pourrait porter à la majesté divine, que de l'oubli et de l'abandon dont les hommes, incapables de retrouver les dieux dans leur malheur quotidien, pourraient se sentir affectés. L'inquiétude de l'interlocuteur d'Apulée, beaucoup moins fictive que la figure à laquelle elle est attribuée, n'était certes pas une exception : « Aucun dieu, dis-tu, n'intervient dans les affaires humaines : à qui donc adresser mes prières ? À qui faire un vœu ? À qui sacrifier une victime ? Qui appeler toute ma vie durant pour secourir les malheureux, pour soutenir les bons, pour combattre les méchants ? Qui prendre enfin à témoin de mes serments ? » (*De deo S.*, 130). Ce sont précisément cette inquiétude et ces questions brûlantes que vient apaiser l'exposé d'Apulée sur les *daimones*, en rassurant son interlocuteur de ce que les dieux, par l'intermédiaire de ces êtres intermédiaires, ont toujours souci des hommes, en venant promptement à leur aide, en les conseillant et en les réconfortant.

Encore pour Calcidius, qui s'efforce de persuader un évêque de la bonté des « démons », ceux-ci représentaient l'expression directe de la providence divine qui descend jusqu'aux derniers degrés de l'échelle des vivants. Mais avec Jamblique, c'est la théurgie qui prend son relais, en transformant les *daimones* d'agents de la providence en pâles adjuvants des dieux et en une foule d'esprits anonymes que l'on distingue difficilement du vaste nombre d'espèces similaires les entourant et les concurrençant. La philosophie a changé de style et en partie de patron. On se revendique encore de Platon, mais ce dernier est censé n'avoir fait que répéter, et encore dans un langage inférieur, des vérités révélées

avant lui par Orphée et Pythagore et, par dessus tout, par les Chaldéens dont les *Oracles* marquent la pensée des néoplatoniciens. Avec Proclus, la démonologie s'épanouit, ses hiérarchies se multiplient, ses fonctions se divisent et se précisent avec une virtuosité dialectique jamais atteinte, mais elle ne répond plus ou presque à une nécessité, car les dieux (sublunaires, célestes, supracélestes) sont partout et la théurgie revendique à partir de Jamblique le pouvoir exclusif de les approcher. La majestueuse providence de la théologie procléenne peut se dispenser de *daimones* sans pertes irréparables et, dans un univers saturé de dieux et de leurs nombreux compagnons, leur présence n'est plus qu'un ornement de renfort.

CINQUIÈME CHAPITRE

# DÉMONOLOGIE ET RELIGION DANS LE MONDE GRÉCO-ROMAIN

Le *Banquet* avait postulé l'existence d'un lien étroit entre démonologie et religion, en faisant du *daimōn* le patron du culte civique, à savoir cet être divin intermédiaire grâce auquel tout rite est accompli et toute prière parvient à son destinataire : « il (*scil.* le *daimōn*) interprète et il communique aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des dieux : d'un côté les prières et les sacrifices, et de l'autre les prescriptions et les faveurs que les sacrifices permettent d'obtenir en échange [...] De lui procèdent la divination dans son ensemble, l'art des prêtres touchant les sacrifices, les initiations, les incantations, tout le domaine des oracles et de la magie » (*Banquet*, 202 e).

Ce texte célèbre légitima dans l'Ancienne Académie une interprétation démonologique de la religion : que ce soit du panthéon homérique, de la mythologie ou des cultes. Plusieurs facteurs contribuèrent à l'assimilation des dieux aux *daimones*: d'abord l'évolution de la langue, car la spécialisation de la notion pour qualifier une espèce d'êtres divins intermédiaires est un phénomène tardif ; d'autre part, le mythe des races et son interprétation platonicienne rendaient relativement floues les frontières entre les différentes espèces d'êtres supérieurs, frontières brouillées de surcroît par les apothéoses impériales et par l'héroïsation hellénistique. De plus, les Stoïciens affirmaient qu'il y a un seul dieu unique et éternel (Zeus), les autres dieux étant des êtres changeants et corruptibles (*SVF* II, 1049–1056) : leur assimilation à des *daimones* ne se heurtait donc à aucune difficulté.

Cette assimilation stimula l'interprétation démonologique du patrimoine religieux de la Grèce ancienne, justifiée par la nécessité de préserver la majesté divine et de rendre raison, en même temps, des légendes et des rites traditionnels. Xénocrate semble avoir été le premier à avancer une telle explication (fr. 24–25 H = 227–230 IP), mais elle ne deviendra pas un élément central du platonisme avant Plutarque.

## L'herméneutique démonologique de Plutarque

L'intérêt constant de Plutarque pour l'interprétation démonologique des traditions religieuses s'est développé notamment en relation avec trois réalités religieuses : l'oracle et la mythologie delphiques (*De defectu*), le mythe d'Osiris (*De Iside*) et les cultes à mystères (*De defectu*, *De Iside*).

La rationalisation philosophique de la mythologie avait déjà, à l'époque de Plutarque, une longue histoire[1]. L'interprétation physique et morale des mythes par les premiers allégoristes (Théagène de Rhégium, Anaxagore, Métrodore de Lampsaque, etc.) visait à écarter les critiques auxquelles le mythe avait été soumis par les premiers historiens et philosophes de la Grèce ancienne, mais elle se heurta à l'opposition de Platon qui en dénonça l'inefficacité et le caractère pernicieux. Remise en circulation par les Stoïciens, l'allégorie physique des mythes suscita une nouvelle vague de critiques de la part des Épicuriens et de la Nouvelle Académie. Avec Plutarque, qui est un de ses premiers théoriciens, l'allégorie fut adoptée par le langage philosophique et mise au service de la métaphysique et de la théologie, à un moment où le platonisme se pliait progressivement à l'engouement général pour les langages secrets et les révélations codées[2]. Quand ce moment arriva, la démonologie était déjà là, bien préparée par une longue tradition pour être employée dans la défense d'une religion érodée par ses propres mythes.

L'interprétation démonologique de la divination oraculaire avait elle aussi des précédents notables et, qui plus est, des points d'appui fermes dans l'œuvre de Platon. L'interprétation divinatoire du *daimōn* de Socrate avancée par Xénophon à des fins apologétiques a pu croiser l'explication démonologique de certains rites d'inversion avancée par Xénocrate (fr. 25 H = 229 IP) et que Plutarque développera. C'est toujours Xénocrate, semble-t-il, qui se trouve derrière l'interprétation démonologique des cultes à mystères proposée par Plutarque.

---

[1] Sur l'interprétation des mythes dans l'Antiquité, voir Buffière (1956) ; Pépin (1976) ; Brisson (1996).

[2] Voir l'étude classique de Nock (1928). Plus récemment, voir Zambon (2002), pp. 269–281, et notamment Bousine (2005), pp. 233–316.

## *Mystères et mythologie delphique*

### *Démonologie et mystères*

La principale différence qui sépare les *daimones* et les dieux, c'est, selon la *communis opinio* du médio-platonisme, le fait d'être accessibles à la passion, plus précisément la capacité de souffrir. Or, dans les cultes à mystères (d'Eleusis, d'Isis, de Dionysos, etc.), les dieux éprouvent des passions humaines, ils sont des « dieux souffrants »[3]. Ces θεοὶ ἐμπαθεῖς ne sauraient donc être que des *daimones*. Selon Aristote, l'essentiel pour les initiés, ce n'est pas d'apprendre une doctrine, mais d'« éprouver des passions » (παθεῖν)[4], et c'est justement en raison de cette communauté affective que les mystères établissent entre les hommes et les dieux qu'ils peuvent être compris comme un *analogon* rituel de la médiation démonique. Le *daimōn* « rassemble » (συνάγει) et « soude » (συνάπτει) « la communauté (τὴν κοινωνίαν) que nous formons avec les dieux » (*De defectu* 10, 415 A), comme le font aussi les initiations aux mystères[5].

La démonologie permet de cette manière d'éviter à la fois d'attribuer à la divinité les passions humaines, en la faisant responsable du désordre et du mal qui y sont associés[6], et de nier la providence, en refusant d'admettre que les dieux peuvent éprouver les souffrances réservées aux mortels et peuvent prendre part aux τελεταί[7] :

> Ceux qui ne laissent pas en place le genre des *daimones* font que les affaires des dieux et des hommes n'admettent plus aucun mélange ni aucune relation les unes aux autres […] ou bien ils nous contraignent à tout brouiller et bouleverser à la fois, en faisant entrer le dieu dans les affections et les affaires humaines (τοῖς ἀνθρωπίνοις πάθεσι καὶ πράγμασι), en

---

[3] Sur la relation entre démonologie et les cultes à mystères, voir Turcan (2003), pp. 43–45.

[4] Aristote, fr. 15 [= Synésios, *Dion*, VIII, 7–8] : καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀξιοῖ τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι, δηλονότι γενομένους ἐπιτηδείους. Voir sur ce passage célèbre les remarques de Burkert (2003), pp. 85–86, et de Borgeaud (2007), pp. 193–196.

[5] Cf. Saloustios, *Des dieux et du monde*, IV, 6 : πᾶσα τελετὴ πρὸς τὸν κόσμον ἡμᾶς καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς συνάπτειν ἐθέλει.

[6] L'idée que la divinité n'est pas responsable du mal est un leitmotiv de la pensée platonicienne : Platon, *République*, II, 379 c, X, 617 e, *Timée*, 42 d, *Phédre*, 247 a ; Origène, *Contre Celse*, IV, 65 ; Porphyre, *Lettre à Marcella*, 24 ; Jamblique, *De mysteriis*, I, 18, p. 57.1–3 ; IV, 6, p. 189.3–190.2, etc.

[7] Sur la notion de τελετή chez Plutarque et sa relation avec les mystères, voir Bernabé (1999) ; Jiménez San Cristóbal (2001) ; Schuddeboom (2009), pp. 54–64.

> l'attirant et en le faisant descendre par ici afin qu'il réponde à nos besoins, comme le font les Thessaliennes, à ce qu'on raconte, avec la lune[8];
>
> Mais nous, n'écoutons pas ceux qui disent que certains oracles ne sont pas inspirés par la divinité ou que les dieux ne se soucient pas des rites d'initiation et des célébrations des mystères (τελετὰς καὶ ὀργιασμοὺς), et, à l'inverse, ne jugeons pas que le dieu y circule, y soit présent et y prenne part[9].

En alliant démonologie et passibilité, Plutarque se réclame, dans le *De Iside*, d'une liste d'autorités qui inclut, bien sûr, Platon, mais aussi Xénocrate, Chrysippe et Pythagore[10]. Dans le *De defectu*, la même doctrine est attribuée aux « mages de l'entourage de Zoroastre », à la Thrace, à l'Égypte ou à la Phrygie « comme nous le conjecturons d'après les rituels d'initiation (τελεταῖς) de chacun de ces deux pays, en voyant beaucoup de manifestations touchant à la mort et au deuil mêlées aux célébrations des mystères et aux rites sacrés »[11]. Cette série, qui est plutôt une série de régions que d'autorités, renvoie évidemment aux lieux d'origine des mystères auxquels la démonologie est liée : orphico-dionysiaques (Thrace), isiaques (Égypte) et mithriaques (Phrygie)[12]. La liste est complétée par la mention d'Homère et d'Hésiode : le premier parce qu'il « emploie encore les deux noms indifféremment, et qu'il appelle parfois les dieux des *daimones* »[13], et le second parce qu'il fut le premier à établir la distinction entre les dieux, les *daimones* et les héros, et notamment parce qu'il formula la théorie de la μεταβολή des âmes[14].

---

[8] Plutarque, *De defectu*, 13, 416 E–417 F (trad. Ildefonse) : οὕτως οἱ δαιμόνων γένος μὴ ἀπολείποντες ἀνεπίμικτα τὰ τῶν θεῶν καὶ ἀνθρώπων ποιοῦσι καὶ ἀσυνάλλακτα [...] ἢ πάντα φύρειν ἅμα καὶ ταράττειν ἀναγκάζουσιν ἡμᾶς τοῖς ἀνθρωπίνοις πάθεσι καὶ πράγμασι τὸν θεὸν ἐμβιβάζοντας καὶ κατασπῶντας ἐπὶ τὰς χρείας, ὥσπερ αἱ Θετταλαὶ λέγονται τὴν σελήνην.

[9] Ibid., 13, 417 A : ἡμεῖς δὲ μήτε μαντείας τινὰς ἀθειάστους εἶναι λέγοντας ἢ τελετὰς καὶ ὀργιασμοὺς ἀμελουμένους ὑπὸ θεῶν ἀκούωμεν μήτ' αὖ πάλιν τὸν θεὸν ἐν τούτοις ἀναστρέφεσθαι καὶ παρεῖναι καὶ συμπραγματεύεσθαι δοξάζωμεν.

[10] Plutarque, *De Iside*, 25, 360 D–E. Voir *infra*, p. 173 n. 42.

[11] Plutarque, *De defectu*, 10, 415 A (trad. Ildefonse). Sur les rites de deuil en Égypte, voir Volokhine (2008). Denys d'Halicarnasse (*Antiquités romaines*, II, 19, 2), attribue ce genre de rituels aux Grecs (les cultes de Déméter, de Dionysos), mais les Romains les connaissaient aussi (le culte de Cérès).

[12] La mention des « mages » et de Zoroastre est, semble-t-il, liée aux sacrifices ἀποτρόπαια καὶ σκυθρωπά consacrés à Arimanios (Angra Mainyu) (*De Iside*, 46, 369 E) ; voir Bidez, Cumont (1938), II, p. 281 n. 2, 292 n. 10. Turcan (2003), p. 35 est plus sceptique à cet égard.

[13] Plutarque, *De defectu*, 10, 415 A–B (trad. Ildefonse).

[14] Ibid., 10, 415 B. Voir *supra*, pp. 107–108 et 159.

La doctrine de la μεταβολή des âmes a dans le *De defectu* le rôle de légitimer l'interprétation démonologique des mystères, en permettant que les figures divines impliquées dans les drames mystériques (Déméter, Isis, Osiris) soient considérées à la fois comme des *daimones* et comme des dieux. Leurs παθήματα sont non seulement la marque de leur caractère démonique, mais aussi la preuve de l' ἀρετή exceptionnelle qui leur a valu la promotion au rang des dieux. Cette déification δι' ἀρετήν des *daimones* est inspirée, probablement, de l'apothéose impériale, mais elle permet de rendre raison des cérémonies mystériques en préservant la divinité des figures divines et en expliquant en même temps leurs « passions ».

Il faut souligner cet aspect essentiel de l'exégèse démonologique de Cléombrote dont le point de départ, différent de celui de l'interprétation allégorique – notamment stoïcienne[15], mais Plutarque la pratique aussi – n'est pas le souci de rendre raison des aspects philosophiquement embarrassants de la mythologie homérique, mais d'une catégorie bien déterminée de traditions religieuses, les cultes à mystères. Ce n'est pas l'immoralité ou l'invraisemblance des dieux olympiens qui rend nécessaire la démarche exégétique, mais l'idée de la passion et de la mort d'un dieu dans les cérémonies mystériques, idée troublante pour la conscience philosophique, de toute façon plus troublante que celle de la mort d'un *daimōn* qui, elle non plus, ne manque pas d'appeler certaines réserves (*De defectu*, 11, 415 E). Le récit de la mort du grand Pan (ch. 17) et celui de la mort d'un *daimōn* dans une île de Grande-Bretagne (ch. 18) viennent illustrer et légitimer cette idée[16], et renforcer le « témoignage » d'Hésiode dont Plutarque mentionne l'allusion à la durée de vie d'une nymphe à titre de preuve en faveur de la mortalité des *daimones*[17].

## *La légende delphique d'Apollon*

« Tout ce qui est raconté dans les mythes et dans les hymnes, d'une part les rapts commis par les dieux, d'autre part leurs courses errantes et cachées, leurs séjours en exil et en servitude, tout cela n'est pas le fait des dieux ; ce sont des épreuves (παθήματα) et des aventures (τύχαι) arrivées aux *daimones*, et dont on garde la mémoire en raison de la qualité (ἀρετὴν)

[15] Sur les interprétations allégoriques des stoïciens, voir Pépin (1976), pp. 125–131, 146–167 ; Brisson (1996), pp. 65–72.

[16] Sur ces deux récits, voir Soury (1942a), pp. 29–44. Sur le récit de la mort de Pan, en particulier, voir Borgeaud (1983) ; Tusa Massaro (1996).

[17] Plutarque, *De defectu*, 11, 415 C.

et de la puissance (δύναμιν) de ceux qui les subirent »[18]. Courses errantes, retraites cachées, exils, tout cela peut s'appliquer à bien des légendes mythologiques (les errances de Déméter, les exils de Dionysos, etc.), mais ce que Cléombrote vise, comme le montre la suite du passage, ce sont les légendes concernant Apollon :

> Et Eschyle n'a pas eu ⟨raison⟩ de dire : 'le saint Apollon, dieu exilé du ciel' [*Suppl.* 214], pas plus que l'Admète de Sophocle : 'Et mon coq l'amenait lui-même à la meule' [Soph., fr. 767 Nauck]. Mais ceux qui manquent le plus la vérité, ce sont les théologiens de Delphes, lorsqu'ils considèrent qu'autrefois un combat en vue de la possession de l'oracle opposa ici le dieu à un serpent et lorsqu'ils laissent le raconter poètes et prosateurs qui concourent dans les théâtres ; c'est alors comme s'ils témoignaient à dessein contre ce qu'ils pratiquent dans leurs rites les plus saints[19].

Le vers d'Eschyle est cité par Plutarque aussi à la fin du *De exilio* encadré de la façon suivante : « Maintenant, sur ce qu'Eschyle donne à entendre d'une manière voilée lorsqu'il parle du 'chaste Apollon, dieu exilé du ciel', 'que ma bouche reste muette', comme dit Hérodote (II, 171) »[20]. L'expression d'Hérodote apparaît aussi dans le *De defectu* (14, 417 C) où le silence de l'auteur est associé au secret gardé par les initiés aux mystères. Dans le *De exilio*, Plutarque semble attribuer au vers d'Eschyle un sens ésotérique, car la suite de la citation (607 C–D) – qui est une interprétation des vers d'Empédocle (fr. B 115 DK) – concerne précisément l'exil de l'âme sur la terre, et particulièrement démonologique, car, comme dans le *De defectu*, les vers d'Hésiode sont suivis d'une référence à des textes concernant directement ou indirectement les *daimones*: directement dans le *De exilio*, où les vers d'Empédocle font référence aux *daimones* qui errent loin des Bienheureux exilés sur la terre – Empédocle lui-même est censé en être un – et dans lesquels Plutarque voit une métaphore de la condition de l'âme en général ; indirectement dans le *De defectu*, où le vers d'Eschyle est suivi du récit d'un rituel delphique dont l'interprétation démonologique ne sera donnée que plus tard[21].

Ce rituel delphique – « les rites les plus saints » dont Cléombrote donne un bref aperçu dans le *De defectu*, ch. 15, 418 A–B – était une représentation dramatique, accomplie une fois tous les neuf ans, du mythe fondateur de l'oracle, le combat d'Apollon contre Python et sa fuite ultérieure à

---

[18] Ibid. 15, 417 E (trad. Ildefonse) ; cf. *De E Delphico*, 394 A ; *De Iside*, 361 B.
[19] Plutarque, *De defectu*, 15, 417 E–418 A (trad. Ildefonse).
[20] Plutarque, *De exilio*, 607 C (trad. J. Hani).
[21] Voir Soury (1937), (1942a), pp. 68–70 ; Balaudé (1992), pp. 594–607.

Tempē pour expier la mort de sa victime. Aux yeux de Cléombrote, cette version des faits était inacceptable, car il est ridicule (παγγέλοιον) de penser « qu'Apollon, après avoir tué une bête féroce, s'enfuie aux limites de la Grèce parce qu'il a besoin d'une lustration, ensuite qu'il y verse des libations, et qu'il accomplisse ce qu'accomplissent les hommes qui cherchent à détourner par une expiation et à adoucir le courroux des *daimones* »[22].

*La théologie « barbare ». Le* daimōn *Apollon*

Cléombrote propose une interprétation démonologique du rituel delphique qu'il prétend lui avoir été communiquée par un homme inspiré qu'il aurait rencontré au cours de ses voyages au bord de la mer Rouge (21, 421 A–E). Ce mystérieux barbare polyglotte se laissait voir aux hommes une seule fois par an au bord de la mer pour y prophétiser, en passant le reste de son existence dans la société des nymphes et des *daimones*[23]. À cette occasion Cléombrote l'aurait rencontré et se serait entretenu avec lui au sujet des questions qui le préoccupaient, parmi lesquelles celle du sens du rituel de Delphes. Au sujet de ce rituel et des récits delphiques, cet homme-là aurait affirmé qu'il s'agissait non des passions des dieux, mais de « grandes épreuves (πάθη μεγάλα) vécues par des *daimones* » (421 C). Selon lui, « l'exil du meurtrier après le crime n'avait pas duré neuf ans, et ne l'avait pas mené à Tempè, mais, banni, il était parti pour un autre monde, et plus tard, de là, se trouvant purifié au terme de neuf cycles de grandes années et réellement resplendissant (Φοῖβος), il était revenu prendre en charge l'oracle, gardé jusqu'alors par Thémis »[24].

L'interprétation ésotérique avancée par l'étranger de la mer Rouge présente, comme l'ont remarqué G. Soury et R. Flacelière[25], de remarquables affinités avec les conceptions pythagoriciennes et stoïciennes concernant la « grande année » et la multiplicité des mondes, qui est implicite dans l'affirmation de l'étranger selon laquelle Apollon serait passé, après avoir tué Python, dans un autre monde. Au terme de ce

---

[22] Plutarque, *De defectu*, 15, 418 B–C (trad. Ildefonse). Sur les rites apotropaïques consacrés aux *daimones*, voir Lewy (1978), pp. 288–293 ; Rudhardt (1958), p. 249, 264 ; Iles Johnston (2002), pour les textes magiques grecs. Voir aussi *infra*, pp. 174 n. 44, 186, et 213 n. 165.

[23] Sur les révélations « barbares » dans le platonisme, voir Dörrie (1972) ; Baltes (1999) ; Szumyn (2004). Sur l'image idéalisée des « ermites » à cette époque, voir Festugière (1944), pp. 44–45.

[24] Plutarque, *De defectu*, 21, 421 C (trad. Ildefonse).

[25] Soury (1942a), p. 72 ; Flacelière (1974), p. 126 n. 4.

séjour, Apollon serait devenu dieu du *daimōn* qu'il était, ayant conquis ce rang par sa vertu à la manière d'Héraclès ou de Dionysos, et serait ainsi entré véritablement en possession de l'oracle.

L'idée de l'équivalence entre dieux et *daimones* dans les récits mythologiques et celle de la μεταβολή des êtres sont étroitement liées non seulement dans la théorie exposée par Cléombrote, mais aussi dans la pratique exégétique, car, pour Plutarque, il est essentiel non seulement de préserver la majesté des dieux (*De defectu*, 414 E, 416 F, 417 A, etc.) en appliquant aux *daimones* les légendes qui leur attribuent des actions et des états d'esprit incompatibles avec leur divinité, mais aussi de garder le lien traditionnel entre la figure divine et les récits mythiques. La solution proposée par Cléombrote consiste à attribuer la légende delphique d'Apollon à sa période « démonique » au terme de laquelle il serait devenu le dieu et le vrai maître de l'oracle, vénéré par Plutarque lui-même qui était, il ne faut pas le perdre de vue, prêtre d'Apollon au moment où il écrivait *De defectu*[26]. Tous les *daimones* ne se transforment pourtant pas en dieux et tous les dieux ne sont pas à l'origine des *daimones*. Cela veut dire que l'intérêt à préserver la divinité d'une figure de la mythologie après l'avoir qualifiée de *daimōn* dans ses exploits épiques est différent en fonction de son importance cultuelle. Attribuer à des *daimones* les crimes dont Typhon et Kronos se seraient rendus coupables à l'égard d'Osiris et d'Ouranos (421 C–D) ne réclamait pas une promotion ultérieure des « tueurs » au rang des dieux, comme c'était le cas d'Apollon, car les profils mythologique et cultuel de Typhon et de Kronos étaient relativement faibles, malgré la récupération de ce dernier par l'orphisme et le néoplatonisme[27]. C'est dans ce cas une des victimes, Osiris, qui sera promue au rang de dieu, en raison évidemment de la popularité de son culte en Égypte à cette époque[28].

Il est intéressant que Plutarque attribue à l'étranger de la mer Rouge également la conception selon laquelle la confusion des dieux et des *daimones*, qui fait que l'on appelle certains *daimones* de noms habituellement réservés aux dieux, est due à ce que chaque *daimōn* « aime à être

---

[26] Il est tentant de mettre en relation cette interprétation avec l'oracle d'Apollon de Claros à Oinoanda selon lequel les dieux traditionnels, et d'abord Apollon, sont, en réalité, des « anges » et une « partie » du Dieu suprême (θεοῦ μερὶς ἄνγελοι ἡμεῖς); voir Robert (1971), p. 602, pour le texte et la traduction de l'oracle. Son interprétation est pourtant sujet de débat ; cf. Guarducci (1973) ; Mitchell (1999), pp. 81–92 ; Bousine (2005), pp. 208–209 ; Belayche (2010), pp. 61–64 ; Cline (2011), pp. 19–41.

[27] Voir Soury (1942a), p. 80 ; Brisson (2002).

[28] Voir Gwyn Griffths (1980).

appelé du nom du dieu auquel il est rattaché et à la puissance et au culte duquel il participe »[29]. L'idée que les *daimones* sont rattachés aux dieux et à leurs sanctuaires est une des plus courantes en Grèce ancienne, mais cette relation n'est pas en général exprimée en termes de confusion des noms[30]. L'idée de l'identité des noms des dieux et des classes divines inférieures se retrouve chez Proclus, qui reprend également l'idée de l'analogie avec les noms que les hommes prennent ordinairement d'après le nom des dieux (cf. *De defectu*, 421 E), idée qui explique, chez Proclus, la continuité de la chaîne dieux–*daimones*–âmes humaines[31].

### *La théologie delphique. Le* daimōn *Typhon*

Une interprétation différente de la légende delphique d'Apollon est exposée dans le *De E delphico*. Le thème du traité est la signification de l'offrande placée dans le *pronaos* du temple d'Apollon Pythien qui sert de prétexte narratif pour exposer, par l'intermédiaire d'Ammonius, le maître de Plutarque transformé en personnage, une théologie « apollonienne ». Selon cette doctrine, dont on a pu montrer l'inspiration pythagoricienne[32], l'univers serait gouverné par deux principes opposés, l'un unique et lumineux, Apollon, assimilé au Soleil, l'autre multiple et ténébreux, Dionysos ; « auprès de l'un se tiennent les Muses et Mnémosyne, auprès de l'autre l'Oubli et le Silence »[33]. Les avatars mythologiques que la tradition delphique attribue à Apollon sont assignés au principe « ténébreux » (Σκότιος) (*De E delphico*, 394 B–C). La notion de *daimōn* occupe une place centrale dans cette théologie delphique à fort accent hénothéiste[34], mais elle désigne cette fois-ci non pas un être intermédiaire entre les hommes et les dieux, mais le principe du mal :

---

[29] Plutarque, *De defectu*, 21, 421 E (trad. Ildefonse). Cette idée prend une tournure particulière chez Porphyre (*De abstinentia*, II, 42) où les *daimones* sont censés usurper la place des dieux. Voir Soury (1942a), pp. 81–82, et *infra*, pp. 211–212.

[30] Les noms des *daimones* étaient utilisés en Égypte dans les invocations qui leur étaient adressées à des fins thérapeutiques (voir Origène, *Contre Celse*, VIII, 58). Est-ce d'ailleurs un hasard que l'idée de la confusion des noms entre dieux et *daimones* est attribuée précisément à un ermite égyptien ?

[31] Proclus, *Commentaire sur la République*, I, p. 91.16–25. Sur les noms des dieux chez Proclus, voir Criscuolo (2005).

[32] Whittaker (1969). Voir *infra*, pp. 188–189.

[33] Plutarque, *De E delphico*, 394 A. Sur le discours d'Ammonius, voir Chlup (2000), qui limite ce dualisme au monde sublunaire, et Bonazzi (2008), qui souligne le caractère zététique du dialogue.

[34] Voir Boulogne (1997). En général sur les théologies hénothéistes dans l'Antiquité gréco-romaine, voir Moreschini (1983) ; Versnel (1990) ; Belayche (2007), pp. 94–103.

> Et, me semble-t-il, en s'opposant le plus à ce discours et en apportant contre lui le témoignage le plus fort, le verbe affirme, à l'adresse du dieu, 'Tu Es', avec la pensée qu'il n'est au grand jamais concerné par une sortie de lui-même et une transformation, mais qu'il convient à un autre dieu, ou plutôt à un *daimōn* préposé par son rang à la nature située dans la corruption et la génération, d'avoir cette action et de subir ce changement[35].

On aura l'occasion de revenir sur cette nouvelle signification de la notion de *daimōn* à propos de l'exégèse du mythe d'Osiris dans le *De Iside*[36].

### *Rituels d'inversion et prodiges*

#### *Lamentations, blasphèmes et sacrifices humains*

L'interprétation démonologique de la religion ne se limite pas à la légende delphique d'Apollon à laquelle on comprend aisément que Plutarque a dû porter un intérêt tout particulier. À part les cultes à mystères, dont on a souligné l'importance dans l'interprétation démonologique de la religion civique, d'autres traditions religieuses sont également attribuées aux *daimones* dans la mesure où elles comportent des manifestations jugées irrationnelles ou inexplicables : coups et lamentations[37], blasphèmes[38], sacrifices humains[39]. Cette interprétation et la distinction entre les bons et les mauvais *daimones* sur laquelle elle est fondée appartiennent à Xénocrate :

---

[35] Plutarque, *De E delphico*, 393 F–394 A (trad. Boulogne, Broze, Couloubaritsis) : καί μοι δοκεῖ μάλιστα πρὸς τοῦτον τὸν λόγον ἀντιταττόμενον τὸ ῥῆμα καὶ μαρτυρόμενον 'εἶ' φάναι πρὸς τὸν θεόν, ὡς οὐδέποτε γινομένης περὶ αὐτὸν ἐκστάσεως καὶ μεταβολῆς, ἀλλ' ἑτέρῳ τινὶ θεῷ μᾶλλον δὲ δαίμονι τεταγμένῳ περὶ τὴν ἐν φθορᾷ καὶ γενέσει φύσιν τοῦτο ποιεῖν καὶ πάσχειν προσῆκον.

[36] Voir *infra*, pp. 186–189.

[37] Plutarque semble faire allusion à des pratiques attestées dans les cultes à mystères, où les mystes imitaient de cette manière le deuil des déesses (Déméter, Isis) ; voir Burkert (2003), p. 73. Une allusion générale à des rites funéraires n'est pourtant pas exclue. Pour les lamentations funèbres en Grèce ancienne, voir Rudhardt (1958), pp. 181–183 ; Alexiou (2002). L'attitude de Xénocrate (et de Plutarque) corrobore le rejet des θρῆνοι et des ὀδυρμοί par Platon (*Lois* XII, 947 b) ; voir Bouvier (2008).

[38] Aux fêtes en l'honneur de Déméter (Thesmophories, Haloa) on lançait des injures (αἰσχρολογία) accompagnées de gestes outrageants. Les anciens les mettaient en relation avec le rire de la déesse à la vue des gestes impudents de Iambé/Baubo (cf. *Hymne homérique à Déméter*, 202–205 ; *Orph. fr.* 52), épisode évoqué dans les mystères d'Éleusis. Voir Reinach (1912) ; Richardson (1974), pp. 213–217. Le culte de Dionysos comportait également un aspect licencieux. À Rome, des rites similaires étaient caractéristiques pour les Saturnales et les Floralia.

[39] Sur les sacrifices humains en Grèce ancienne, voir, en général, Hughes (1991) ; Bonnechère (1994), avec les remarques critiques de Georgoudi (1999) ; Nagy (2009).

> Xénocrate pense que les jours néfastes et toutes les fêtes qui comportent coups, lamentations, jeûnes (πληγάς τινας ἢ κοπετοὺς ἢ νηστείας), blasphèmes, indécences de langage (δυσφημίας ἢ αἰσχρολογίαν) n'appartiennent pas au culte des dieux ou des bons démons ; il y a selon lui, dans l'espace qui entoure la terre, des êtres grands et forts (φύσεις … μεγάλας καὶ ἰσχυράς), mais malveillants et farouches (δυστρόπους δὲ καὶ σκυθρωπάς), qui se satisfont de tels hommages (αἳ χαίρουσι τοῖς τοιούτοις) et, pourvu qu'ils les obtiennent, n'entreprennent rien de pire[40].

La doctrine de Xénocrate est également à la base de la théorie selon laquelle, chez les *daimones*, comme chez les hommes, existeraient « des différences de vertu (ἀρετῆς διαφοραὶ), et, chez les uns, de la part passible et irrationnelle (τοῦ παθητικοῦ καὶ ἀλόγου) il ne demeure plus qu'un reste faible et indistinct, comme un résidu, alors que chez les autres il est important et difficile à éteindre – de cela, en de nombreux endroits, sacrifices, cérémonies religieuses et mythologies conservent et préservent des traces et des morceaux sous forme dispersée »[41]. Intermédiaires entre les hommes et les dieux et capables de s'élever au rang de ces derniers, les *daimones* seraient susceptibles de se dégrader en raison de l'affectivité qu'ils partagent avec la nature humaine, en devenant ainsi farouches et malfaisants[42]. Cette théorie permet ainsi de rendre compte de la croyance en l'existence des esprits vengeurs, croyance largement répandue en Grèce ancienne et que Platon s'était efforcé de récuser.

C'est à ces esprits que Cléombrote attribue « les sacrifices humains (ἀνθρωποθυσίας) qui étaient jadis offerts ; il n'est probable ni que ce soient des dieux qui les exigeaient ou accueillaient, ni que des rois et des généraux aient supporté en vain de livrer leurs propres enfants,

---

[40] Plutarque, *De Iside*, 26, 361 B [= Xénocrate, fr. 25 H = 229 IP] (trad. Froidefond). Voir Isnardi Parente (1982), pp. 414–419 ; Turcan (2003), pp. 35–36.

[41] Plutarque, *De defectu*, 13, 417 B (trad. Ildefonse) [= Xénocrate, fr. 24 H = 227 IP] : εἰσὶ γάρ, ὡς ἐν ἀνθρώποις, καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ τοῦ παθητικοῦ καὶ ἀλόγου τοῖς μὲν ἀσθενὲς καὶ ἀμαυρὸν ἔτι λείψανον ὥσπερ περίττωμα τοῖς δὲ πολὺ καὶ δυσκατάσβεστον ἔνεστιν, ὧν ἴχνη καὶ σύμβολα πολλαχοῦ θυσίαι καὶ τελεταὶ καὶ μυθολογίαι σῴζουσι καὶ διαφυλάττουσιν ἐνδιεσπαρμένα.

[42] Cf. Xénocrate, fr. 24 H = 227–228 IP [= Plutarque, *De defectu*, 13, 417 B ; 15, 417E–F] ; fr. 25 H = 230 IP [= Plutarque, *De defectu* 14, 417 C]. Cette idée semble avoir été partagée par Chrysippe (*SVF* II, 1178), mais la présentation de sa conception par Plutarque (*De Stoic. repugn.*, 1051 C–D) est tendancieuse, comme le montre Algra (2009), pp. 282–284. Voir ibid., pp. 378–384, pour la conception stoïcienne sur les *daimones* mauvais.

en les immolant et les égorgeant[43]; ils entendaient ainsi détourner et assouvir par une expiation la colère et le mécontentement de *daimones* vengeurs (ἀλαστόρων), difficiles et intraitables »[44]. C'est à eux que sont consacrés aussi les « jours néfastes et sombres (ἡμέρας ἀποφράδας καὶ σκυθρωπάς), pendant lesquels on mange de la chair crue, on met des victimes en pièces (ὠμοφαγίαι καὶ διασπασμοὶ), on jeûne et on se frappe la poitrine »[45], allusion, très probablement, à l'ὠμοφαγία et au διασπαραγμός pratiqués dans les rites dionysiaques[46].

La consécration et l'immolation des animaux contre la sécheresse sont également interprétées comme des pratiques destinées à apaiser ou à punir des *daimones* que l'on ne saurait qualifier de bénins (*De Iside* 380 D; cf. 362 F). Agités par de « folles et tyranniques amours » (μανικοὺς καὶ τυραννικοὺς ἔρωτας, *De defectu*, 14, 417 D) – écho de l'ἔρως τύραννος de la *République* IX, 573 d – ils « infligent des fléaux aux cités, la stérilité à la terre et agitent guerres et séditions »[47].

Toutefois, tous les *daimones* inférieurs ne sont pas malfaisants. Cette restriction permet de rendre raison d'une foule de traditions locales situées en marge de la religion officielle et tenues pour indignes d'être assignées aux dieux. C'est le cas, par exemple, de la nymphe Égérie (*Numa* IV, 2), de Picus et Faunus, des génies forgerons et guerriers des montagnes minières (*Numa* XV, 3; V, 2), de Genita, *daimōn* responsable de la vie et de la mort des enfants qui viennent au monde[48], de

---

[43] Le passage doit être mis en relation avec les légendes relatées par Plutarque dans *Pélopidas* XX, 4–XXII, 4 et *Agésilas* VI, 6–11. Cf. Soury (1942), pp. 53–59; Bonnechère (1994), pp. 259–260. Pour des histoires similaires, voir Hughes (1991), pp. 73–79; Bonnechère (1994), pp. 147–150.

[44] Plutarque, *De defectu*, 14, 417 C–D [= Xénocrate, fr. 25 H = 230 IP] (trad. Ildefonse). Cf. Porphyre, *De abstinentia*, II, 54–57; Eusèbe, *Préparation évangélique*, IV, 16, 1–19; 17, 4–8; V, 4, 4. L'idée selon laquelle les *daimones* peuvent être apaisés par des rites propitiatoires remonte à l'Ancienne Académie; cf. [Platon], *Théagès* 131 a. Voir *infra*, pp. 186 et 213 n. 165 et *supra*, p. 169 n. 2.

[45] Plutarque, *De defectu*, 14, 417 C (trad. Ildefonse); cf. Plutarque, *De Iside*, 26, 361 B [= Xénocrate, fr. 25 H = 229 IP].

[46] Voir Bonnechère (1994), pp. 210–215; Burkert (2003), p. 109; Nagy (2009), pp. 122–124. À partir du IIe siècle, des accusations d'anthropophagie furent lancées contre les chrétiens; voir Belayche (2009), pp. 527–531.

[47] Plutarque, *De defectu*, 14, 417 D (trad. Ildefonse). Voir aussi *Thésée* XV, 4; *Coriolan*, XIII, 2 (le *daimōn* mauvais d'une ville); *Romulus*, XXIV, 2 (un *daimōn* poursuit deux cités pour un meurtre); *Périclès*, XIII, 16; *Lucullus*, XIX, 6.

[48] Plutarque, *Aetia Romana et Graeca*, 277 A. Sur la croyance selon laquelle la naissance des enfants dépend de l'influence des *daimones*, car leur courroux provoque la stérilité, voir Origène, *Contre Celse*, VIII, 55.

l'*Agathos Daimōn*[49], ou bien des entités collectives comme les Lares, associés aux Érinyes[50], ou les Sirènes[51]. Parfois, il s'agit d'expliquer un événement merveilleux dont on refuse l'explication étiologique traditionnelle : l'apparition d'un phallus dans le foyer de Tarchétius, le roi des Albains, qui selon l'oracle de Téthys devait s'accoupler avec une jeune fille, est attribuée à l'intervention du *daimonion*[52].

*Deux bonnes raisons de croire aux* daimones *mauvais*

Il est significatif que dans la plupart des cas similaires évoqués par Plutarque, l'explication démonologique est accompagnée d'une interprétation « naturaliste » du phénomène. Les pluies exceptionnelles suivant les grandes batailles sont considérées à la fois comme l'effet de l'intervention d'un *daimōn* qui « veut laver et nettoyer la terre » et le résultat d'une « exhalaison des vapeurs humides et lourdes qui condensent l'air » provoquée par les cadavres en décomposition (*Marius*, XXI, 8). Les statues versant des larmes ou laissant échapper des gouttes de sang sont expliquées également tantôt comme un phénomène ayant une explication naturelle, tantôt comme des signes envoyés par le *daimonion* (*Coriolan*, XXXVIII, 1–2). La mutilation des hermès, qui comporte une explication toute naturelle, est interprétée elle aussi comme un mauvais présage dû à une influence démonique (*Nicias*, I, 3). Alexandre lui-même prend pour un signe divin un événement dont personne n'ignore cependant le caractère naturel (*Alexandre*, LVII, 5–8). Les exemples peuvent continuer[53].

---

49 Plutarque, *Timoléon*, XXXVI, 7 ; cf. *De laude ipsius*, 542 E ; *Quaestiones convivales*, 655 E et 735 D.

50 Plutarque, *Aetia Romana et Graeca*, 277 A. L'assimilation des Lares aux Érinyes, comme le fait remarquer Boulogne (2002), p. 355 n. 263, est due à la confusion avec les Larves.

51 Plutarque, *Quaestiones convivales*, 745 C.

52 Plutarque, *Romulus*, II, 4–5 ; cf. *Amatoriae narrationes*, 772 B. Les représentations de l'*Agathos Daimōn* étaient souvent remplacées à l'époque hellénistique par celles de Tychōn, dieu dont les attributs étaient justement le phallus, symbole de la fécondité, et le serpent (Diodore IV, 3, 4 ; Strabon XIII, 58, 8 ; Pausanias IX, 39, 5). Un serpent est assimilé à un « bon *daimōn* » dans *Amatorius*, 755 E. Cf. Orr (1978), pp. 1574–1575.

53 Plutarque, *Cicéron*, XIV, 4 ; *Dion*, XXIV, 3 ; *Mulierum virtutes*, 249 B–C. L'idée selon laquelle c'est un *daimōn* qui inspire les décisions infortunées revient couramment dans les *Vies* (*César*, LXVI, 1 ; *Phocion*, XXX, 9 ; *Dion*, IV, 4 ; *Brutus*, XL, 7 ; *Galba*, X, 4 et XIV, 1), mais elles peuvent être également attribuées aux passions ou au mauvais caractère (*Comparatio Thesei et Romuli*, III, 1). La φιλοτιμία est ainsi considérée comme le *daimōn* le plus malfaisant (*Sylla*, IV, 4, citant Euripide, *Phénic*. 531–534).

Une interprétation n'exclut pas l'autre. L'explication naturaliste ne conteste pas le caractère miraculeux de l'événement, ils apparaissent plutôt comme complémentaires, en tout cas parallèles.

Il se pose alors la question légitime de savoir jusqu'à quel point Plutarque a donné crédit à l'idée de l'existence de ces φαῦλοι δαίμονες. À ce sujet, qui a plus d'une fois divisé l'exégèse moderne[54], il nous semble que malgré la réticence que Plutarque, en bon platonicien, a dû éprouver à leur sujet, on peut déceler au moins deux raisons pour lesquelles l'explication démonologique ne devrait pas être ignorée. En ce qui concerne les réserves, le qualificatif même de φιλοθεάμων (*De defectu* 410 A) assigné à Cléombrote, l'érudit défenseur de la démonologie, en dit déjà long sur la circonspection que ses récits réclament aux yeux de Plutarque, des récits animés sans doute par une vraie piété et par les meilleures intentions, mais dont l'esprit critique n'est certes pas la principale qualité[55]. En tout cas, dans ses premiers écrits, puisque le *De superstitione* est unanimement considéré comme un ouvrage de « jeunesse » (*ca* 70–80 ap. J.-C.), Plutarque était sceptique à l'égard de la réalité de telles apparitions qu'il attribuait à l'imagination maladive des natures atteintes par une affection plus grave que l'athéisme, la δεισιδαιμονία[56]. C'est toujours dans un contexte d'inspiration platonicienne que Plutarque présente le roi Numa séduisant le peuple incapable de s'élever à une conception intellectuelle du divin, et lui parlant « des motifs de frayeur de la part des dieux, d'étranges apparitions de *daimones* et des voix menaçantes »[57]. Dans la *Vie de Numa*, IV, 7, un *daimōn* peut servir de prétexte pour imposer une loi, et Thémistocle est censé avoir eu

[54] Selon Soury (1942), p. 60, « la conception des mauvais Génies, telle qu'elle ressort des deux textes parallèles du *de Iside* et du *de defectu*, est donc précise et cohérente et répond bien à la maturité de la pensée de Plutarque ». Cette idée, contestée par Brenk (1973), (1977), pp. 85–112, (1987), pp. 275–294, a été reprise, avec de nouveaux arguments, par Babut (1994b). Voir aussi Babut (1969), pp. 395–402. L'importance des φαῦλοι δαίμονες dans la pensée théologique de Plutarque a été soutenue également par Santaniello (1996), pp. 366–369.

[55] Sur la figure de Cléombrote, voir Flacelière (1943), p. 72 ; (1974), pp. 87–88 ; Brenk (1977), pp. 88–91. Babut (1994b) a pourtant montré que le personnage n'est pas traité avec dédain par ses partenaires de dialogue et que sa démonologie est bien prise au sérieux par Plutarque. Ses conclusions sont anticipées par les observations judicieuses de Goldschmidt (1948), notamment p. 301.

[56] Plutarque, *De superstitione*, 165 B. Sur la δεισιδαιμονία dans le *De superstitione*, voir Meijer (1981), pp. 259–262 ; Cerezo Magán (1994) ; Baldassari (1996).

[57] Plutarque, *Numa*, VIII, 3–4. Pour d'autres « apparitions » similaires, voir ibid., XV, 5–6 ; *Cicéron*, XIV, 4 ; *Apophthegmata Laconica*, 236 D. Les « mensonges utiles » sont évoqués dans *Rép*. III, 382 c–d ; V, 459 c–d ; *Lois*, II, 664 a. Le thème des grands

recours à des σημεῖα δαιμόνια après avoir échoué à convaincre la foule par des raisonnements (*Thémistocle* X, 1). Ce serait donc pour des raisons pédagogiques et un peu par machiavélisme que ces apparitions démoniques sont évoquées par leurs « témoins »[58]. Au sujet des *daimones* qui jouiraient du sang et des crimes humains, idée bien accueillie par Cléombrote, Plutarque semble faire preuve du même scepticisme dans la *Vie de Pélopidas* (XXI, 6)[59].

L'attitude de Plutarque semble pourtant changer dans la *Vie de Dion*. Le parallélisme qui lie les destins de Dion et de Brutus est illustré par leur éducation philosophique commune et par les événements que la Fortune leur a réservés, dont le plus surprenant « c'est que la divinité leur fit entrevoir leur mort à tous deux par l'apparition semblable d'un fantôme menaçant »[60]. Dans le cas de Dion, il s'agit de la vision terrifiante, au coucher du soleil et à l'état de veille, d'un « fantôme gigantesque et monstrueux » sous la forme d'« une femme de grande taille, semblable en tout point pour le costume et le visage à une Érinye tragique » (*Dion*, LV, 2), apparition qui aurait précédé de quelques jours le suicide inattendu de son fils. Dans le cas de Brutus, il est question d'une apparition toujours à l'état de veille, mais qui aurait eu lieu pendant la nuit, quand l'esprit de César, conjuré par Brutus de dévoiler son identité, se serait présenté comme son « mauvais *daimōn* » (δαίμων κακός) en lui annonçant sa fin proche après la bataille de Philippes (*Brutus*, XXXVI, 6–7)[61]. Après avoir rapporté la tradition qui témoignait des deux apparitions, Plutarque se lance dans une série de considérations sur leur véracité, en les plaçant tantôt du côté de la superstition, tantôt du côté du plausible[62] :

---

personnages s'appuyant sur la crédulité populaire pour entraîner leurs concitoyens dans leurs entreprises se retrouve aussi chez Xénophon, *Mémorables*, IV, 2, 17, Polybe, X, 2, 8–10 et Tite-Live, I, 19, 4–6.

[58] Ou par ignorance. Alcibiade aurait indûment attribué ses malheurs au « *daimōn* envieux » et à la τύχη méchante (*Vie d'Alcibiade*, XXXIII, 2). Mithridate aurait également rejeté, pour se défendre, la responsabilité de la guerre sur les *daimones* (*Sylla*, XXIV, 2) ; cf. *Crassus*, XXII, 3 ; *Fabius Maximus*, XVII, 1 ; *Pompée*, LXXVI, 6 ; *De tranquillitate animi*, 471 D.

[59] Cf. Plutarque, *Nicias*, IV, 1 ; *Brutus* XXXVII, 6. L'existence des rapports directs entre les *daimones* et les hommes est repoussée également dans *Numa*, IV, 3 et dans *De superstitione*, 168 C.

[60] Plutarque, *Dion*, II, 3 (trad. Flacelière, Chambry).

[61] Cf. Plutarque, *Brutus*, XLVIII, 1. L'apparition de l'ombre de César est également mentionnée dans *César*, LXIX, 6–12.

[62] Selon Brenk (1969), (1973), (1977), pp. 106–111, Plutarque aurait exprimé à l'égard de ces récits, empruntés à une source stoïcienne, un scepticisme radical. Ses arguments ont été réfutés par Babut (1994b), pp. 544–548.

> Il est vrai que certains rejettent ce genre de phénomènes en prétendant que jamais un homme sensé n'a eu la vision d'un *daimōn* ou d'un spectre, et que seuls les petits enfants, les femmes et les gens dont l'esprit est dérangé par la maladie, traînent avec eux, dans l'égarement de l'âme ou le déséquilibre du corps, ces imaginations vaines et étranges, parce qu'ils ont en eux-mêmes la superstition en fait de mauvais *daimōn* (δαίμονα πονηρὸν ἐν αὐτοῖς [εἶναι] δεισιδαιμονίαν ἔχοντας). Mais si Dion et Brutus, des hommes pondérés (ἄνδρες ἐμβριθεῖς), des philosophes (φιλόσοφοι), peu enclins à se laisser surprendre ou duper par une impression quelconque (πρὸς οὐδὲν ἀκροσφαλεῖς οὐδ' εὐάλωτοι πάθος), furent si vivement affectés par une apparition qu'ils racontèrent à d'autres, je ne sais si nous ne devons pas admettre cette tradition, si étrange qu'elle soit, reçue de la plus haute Antiquité (τῶν πάνυ παλαιῶν τὸν ἀτοπώτατον ἀναγκασθῶμεν προσδέχεσθαι λόγον), selon laquelle les *daimones* mauvais et envieux (τὰ φαῦλα δαιμόνια καὶ βάσκανα), jaloux des hommes de bien et s'opposant à leurs actions, suscitent en leur esprit des troubles et des frayeurs qui agitent et ébranlent leur vertu, pour les empêcher de rester inébranlables et purs dans leur belle conduite et d'obtenir ainsi après leur mort une destinée meilleure que la leur.[63]

Plutarque oppose ici deux attitudes : d'une part, le rejet de la δεισιδαιμονία au nom du bon sens, attitude qu'il adopte plus d'une fois à l'égard d'épisodes similaires ; d'autre part, une tradition vénérable, remontant à Xénocrate, à laquelle vient s'ajouter dans ce contexte la crédibilité des personnages (ἄνδρες ἐμβριθεῖς καὶ φιλόσοφοι). Si Plutarque refuse pour une fois d'adopter la première et de récuser la seconde, ce n'est pas pour se rallier simplement à l'opinion de Xénocrate, mais en raison de l'enseignement éthique qu'il en tire et qui justifie son introduction dans le récit dans la mesure où ces histoires permettent de mieux mettre en évidence l'ἀρετή différente des personnages. Dion est présenté « vivement frappé et épouvanté » devant l'apparition, faisant venir auprès de lui ses amis et les priant de « rester auprès de lui, car il était tout à fait bouleversé et craignait que l'apparition ne se montrât de nouveau à ses yeux, quand il serait seul » (*Dion*, LV, 3), tandis que Brutus, imperturbable, demande à l'ombre de César de se présenter, et après avoir entendu les mots funestes du spectre, « Je suis, Brutus, ton mauvais *daimōn* ; tu me verras à Philippes », lui répond « sans se troubler » « Je t'y verrai, donc » (*Brutus*, XXXVI, 7). C'est un peu paradoxal en effet que le récit démonologique est justifié par le fait qu'il met mieux en valeur l'ἀρετή d'un personnage précisément par son attitude digne et réservée à l'égard de telles

[63] Plutarque, *Dion*, II, 4–6 (trad. Flacelière, Chambry).

apparitions[64]. Autrement dit, l'importance des apparitions réside moins dans leur véracité historique que dans la réaction qu'elles suscitent, dans leur fonction éthique.

Une autre raison pour ne pas rejeter ces histoires est la piété (ἐυσέβεια, εὐλάβεια)[65]. Mieux vaut croire par excès de piété à un récit fabuleux que de repousser par impiété une histoire vraie. Dans la *Vie de Coriolan*, Plutarque semble en effet admettre que ceux « qui poussent à l'excès la dévotion et l'amour envers la divinité et qui sont par là même hors d'état de rejeter et de révoquer en doute aucun prodige de ce genre, ont pour fonder leur foi le caractère merveilleux de la puissance divine, qui est sans commune mesure avec la nôtre. Car elle n'a aucune ressemblance avec ce qui est humain, ni en nature, ni en activité, ni en moyen, ni en force, et, qu'elle fasse quelque chose qui est pour nous infaisable et réalise l'impossible, cela n'est pas contraire à la raison »[66]. Si dans le domaine religieux la prudence est requise, elle concerne donc plutôt la raison que la piété[67]. Faire preuve de prudence, c'est, pour Plutarque, plutôt croire au nom de la piété que de s'en remettre de manière précipitée à la raison qui, de toute manière, n'est pas en mesure de porter un jugement adéquat sur les réalités religieuses. En somme, la superstition est moins dangereuse que l'athéisme, ce qui est précisément le contraire de la thèse avancée dans le *De superstitione*.

### *Le mythe d'Isis et Osiris*

Le traité *Sur Isis et Osiris* représente la plus significative tentative de Plutarque d'interprétation philosophique et théologique de la mythologie[68]. Qu'il ait choisi pour cette vaste et ambitieuse entreprise un mythe

---

[64] C'est un peu le rôle des rencontres avec les démons dans l'hagiographie chrétienne que ces histoires anticipent en quelque sorte, comme le fait remarquer Brenk (1987), p. 315.

[65] Il ne faut pas oublier que les *daimones* font partie, en Grèce ancienne, de la définition de l'ἐυσέβεια ; voir, par exemple, Rudhardt (1958), p. 14.

[66] Plutarque, *Coriolan*, XXXVIII, 5–6 (trad. Flacelière, Chambry).

[67] La précaution en matière religieuse permet d'éviter que le doute soit poussé jusqu'à l'athéisme, comme l'a bien vu Veyne (1999), pp. 432–436. La nécessité de concilier la raison et la piété dans l'analyse des phénomènes religieux est un aspect essentiel de la pensée de Plutarque ; voir Babut (1994c) ; Burkert (1996) ; Moreschini (1996) ; Opsomer (1998), pp. 178–186 ; Jaillard (2007).

[68] Voir Froidefond (1988), pp. 67–92 ; Brenk (1999), (2001) ; Richter (2001). En général, sur l'interprétation des mythes chez Plutarque, voir Pépin (1976), pp. 178–188 ; Hardie (1992) ; Brisson (1996), pp. 91–100.

égyptien reconstitué à partir de sources diverses, cela est justifié par une série de raisons : la diffusion et la popularité des cultes égyptiens dans l'Empire romain, en particulier celui d'Isis, le « syncrétisme » religieux gréco-égyptien, l'existence d'une riche littérature grecque d'Αἰγυπτιακά, et l'idéalisation de la religion égyptienne, de vieille date en Grèce, comme religion « mystérique » par excellence[69]. Pour une démarche qui se donnait pour objectif le déchiffrement du sens théologique caché des mythes, la mythologie égyptienne s'offrait d'emblée comme la matière la plus appropriée.

*Principes de l'interprétation du mythe*

L'objectif de la démarche exégétique est clairement défini par Plutarque dès le début du traité : « Sans doute, Cléa, les gens sensés doivent-ils demander aux dieux tous les biens : mais par-dessus tout nous Les prions, eux et eux seuls, d'accorder à notre recherche, dans la mesure où l'homme peut y atteindre, la connaissance de leur propre nature. Car l'homme ne saurait rien recevoir de plus important, la grâce divine rien octroyer de plus magnifique que la Vérité »[70]. L'interprétation ne vise pas l'explication et l'interprétation philosophique du récit mythologique mais, à travers une opération de chiffrage théologique du mythe, d'atteindre à la connaissance de la nature des dieux et à la vérité. Cela signifie non seulement que l'exégèse des mythes est subordonnée à la théologie, mais que la théologie elle-même se présente comme une démarche exégétique, dans la mesure où la nature des dieux, autrement inaccessible à la raison, a été révélée dans des mythes qu'il faut interpréter.

Entre cette démarche exégétique associant interprétation des mythes, théologie et révélation et les commentaires néoplatoniciens existe un parallélisme qui mérite d'être approfondi[71]. Cette parenté, qui fait du *De Iside* un point de transition entre l'exégèse allégorique des Stoïciens et l'exégèse théologique du néoplatonisme[72], peut être établie à partir d'une série d'éléments : l'assimilation de l'exégèse à la théologie, la

[69] Voir Froidefond (1988), pp. 165–176 ; Casadio (1996) ; Chiodi (1996) ; Burkert (2002).
[70] Plutarque, *De Iside*, 1, 351 C–D (trad. Froidefond).
[71] Pour l'interprétation des mythes dans le néoplatonisme, voir Buffière (1956), pp. 392–558 ; Lamberton (1986) ; Brisson (1996), pp. 81–145.
[72] Voir Brisson (1996), p. 92.

fonction religieuse de l'interprétation (l'exégèse comme acte sacerdotal, associée à la prière), l'accord théologique entre Homère, Platon, l'enseignement orphique et la « sagesse » orientale.

L'assimilation de la démarche exégétique à la théologie est soulignée dès le début du traité, la déclaration qui ouvre le *De Iside* ayant le rôle de fixer son objectif – anticipation du σκοπός des commentaires néoplatoniciens – qui est la connaissance de la nature des dieux et de la vérité, objectif poursuivi progressivement et atteint dans la dernière partie de l'ouvrage, dans l'interprétation théologique du mythe osirien. Cette déclaration s'accorde bien en effet avec les principes de l'exégèse néoplatonicienne. La métaphore dont Plutarque se sert pour illustrer la manière dont le mythe se fait porteur d'un sens théologique est particulièrement significative : « Et, de même que, selon les savants, l'arc-en-ciel est une image du soleil qui doit d'être diaprée à ce que le rayon visuel est réfracté et revient se fixer sur le nuage, de même le mythe est, dans le cas qui nous occupe, l'image de quelque tradition véridique qui réfracte notre pensée vers des réalités d'un autre ordre »[73]. Le mythe reflète indirectement la vérité, le λόγος divin (le soleil), à travers une multiplicité d'objets et de faits sensibles, si bien qu'il peut induire en erreur faute d'une interprétation adéquate[74]. Il ne faut pas oublier que le soleil est l'image d'Apollon.

La fonction de la prière adressée aux dieux pour qu'ils accordent à l'exégète la grâce de les connaître et d'avoir part à leurs révélations n'est pas, elle non plus, essentiellement différente du rôle assigné aux prières qui ouvrent les commentaires néoplatoniciens[75]. À la différence de la prière du début du *Timée* 27 c–d, qui est le modèle des prières préalables dans la tradition néoplatonicienne, dans le *De Iside*, comme chez les néoplatoniciens ultérieurs, l'exégète qui se prépare à parler des réalités divines ne demande pas que son propos convienne à la matière traitée et soit agréable aux dieux, mais qu'ils l'inspirent, le guident et lui révèlent les mystères cachés du monde divin à la manière d'une initiation religieuse.

La démarche exégétique elle-même a, chez Plutarque, comme chez les commentateurs néoplatoniciens, une dimension religieuse[76]. Elle est

---

[73] Plutarque, *De Iside*, 20, 358 F–359 A (trad. Froidefond).

[74] Cf. Plutarque, *De Pythiae oraculis*, 409 C ; *Amatorius*, 765 E–F.

[75] Voir, à titre d'exemple, Proclus, *Commentaire sur le Parménide*, p. 617.1–618.20. Sur la fonction de la prière initiale en rhétorique, voir Pernot (1993), II, pp. 621–625.

[76] Voir Hadot (1987b) ; Hoffmann (2006).

associée à une initiation ayant pour but la révélation des réalités théologiques : « La quête de la vérité, j'entends : de la vérité qui concerne les dieux, est par suite aspiration au divin. Sa révélation, elle l'obtient par l'étude et la recherche, dont la pratique sanctifie davantage que toute lustration, que tout service sacerdotal »[77]. La recherche philosophique et théologique *est* le culte véritable adressé aux dieux : il « complaît tout particulièrement à cette déesse [*scil.* Isis] que tu sers, déesse sage entre toutes et vraiment philosophe, dont l'affinité particulière avec le savoir et la science semble bien attestée par son nom »[78]. Le véritable prêtre d'Isis est le philosophe, celui qui sait extraire du rituel qu'il accomplit un enseignement théologique (352 C)[79].

Une ressemblance notable entre le *De Iside* et la démarche exégétique néoplatonicienne peut être également remarquée au niveau de la structure dialectique de l'exégèse, dans sa capacité d'intégrer d'autres interprétations du mythe que celle théologique : les interprétations philosophique (ch. 32–44) et démonologique sont en effet associées à l'explication finale pourvu qu'elles ne contestent pas la dimension théologique du récit et ne récusent pas la divinité des figures mythologiques. C'est pourquoi l'interprétation démonologique peut être admise à certaines restrictions, tandis que l'hypothèse évhémériste (ch. 22–24) est résolument rejetée, de même qu'une explication naturaliste des mythes qui identifierait les dieux à des phénomènes naturels (ch. 65–67). La critique de l'interprétation évhémériste reproche à cette dernière en premier lieu son impiété : elle rabaisse les dieux sur la terre, détruit les traditions, la vénération religieuse et la foi (ch. 23).

Toute interprétation est au fond permise à cette seule condition qu'elle puisse être subordonnée à l'explication théologique globale. Les allégories physiques sont ainsi subordonnées à la théologie à partir d'une représentation du κόσμος inspirée du *Timée*. Qualifiée de φιλοσοφώτερον (363 D) par rapport à l'exégèse démonologique, l'interprétation philosophique (ch. 32) est illustrée par une série d'exemples qui évoquent l'exégèse allégorique stoïcienne : Kronos représenterait le Temps, Héra – l'air, la naissance d'Héphaïstos – la transformation de l'air en feu, Osiris – le Nil qui s'unit à la terre–Isis, et Typhon – la mer dans laquelle

---

[77] Plutarque, *De Iside*, 2, 351 E (trad. Froidefond).

[78] Ibid. 2, 351 E–F.

[79] À noter sur ce point l'alliance dans la pratique exégétique entre philosophie et piété (*De Iside*, 11, 355 C). L'association entre σοφία et θεοσέβεια, qui remonte à l'*Épinomis* 989 e, est un lieu commun dans la littérature hermétique ; voir Festugière (1949), p. 201, 213.

le Nil se disperse et disparaît sauf la part retenue par le sol (Isis) qui en est fécondé (363 D). La différence essentielle et peut-être la seule entre l'interprétation philosophique et celle naturaliste est que la première n'assimile plus les dieux aux éléments du monde physique, mais à leurs principes.

La démarche exégétique a la forme d'un procédé dialectique ascendant qui s'achève par une explication théologique en passant par une série d'hypothèses successives distribuées hiérarchiquement en fonction de leur affinité avec l'explication théologique finale : l'allégorie naturaliste est inférieure à l'interprétation démonologique ; au plus bas niveau se place la réduction de certaines coutumes égyptiennes à des principes d'hygiène, par exemple l'abstinence de poisson (ch. 7) et la pratique des fumigations (ch. 79), dans la mesure où l'hygiène est comprise comme une forme élémentaire de piété. Cette démarche présente une certaine affinité avec le *Banquet* de Platon, notamment en ce qui concerne l'association de la philosophie à l'initiation mystérique[80]. Isis, comme Éros du *Banquet*, est patronne de la philosophie et de la science, c'est pourquoi est la fille d'Hermès, patron de l'écriture et des arts des Muses, et de Prométhée, inventeur de la science (352 A) ; comme Éros, elle aiguillonne l'esprit en le déterminant à chercher le divin et à pratiquer la philosophie (352 A). Cette affinité n'est pas sans relation avec la place et l'importance de l'hypothèse démonologique dans l'économie du traité. Comme le récit sur le *daimōn* Éros, l'interprétation démonologique du mythe d'Isis et Osiris a le rôle de faire avancer l'enquête philosophique et de préparer la révélation théologique finale.

### *L'interprétation démonologique*

L'interprétation démonologique (ch. 25–31) développe l'hypothèse avancée dans le *De defectu* et attribue les récits relatifs aux aventures d'Osiris, d'Isis et de Typhon, comme toutes les « passions » racontées dans la mythologie et les mystères, à des figures démoniques, hypothèse mise sous l'autorité globale de Platon, Pythagore, Xénocrate et Chrysippe qui n'auraient fait que répéter ce qui avait été dit par « les théologiens anciens » (ἑπόμενοι τοῖς πάλαι θεολόγοις, 360 D) :

---

[80] L'importance des images et du vocabulaire mystériques dans la définition de la démarche philosophique chez Plutarque a été soulignée par Roskam (2001). Cf. Dörrie (1981), pp. 358–359; Brisson (1996), pp. 92–100 ; Burkert (2003), pp. 80–81.

> Mieux vaut donc l'opinion selon laquelle ce qu'on raconte de Typhon, d'Osiris et d'Isis est arrivé, non point à des dieux ni à des hommes, mais à de grands démons, dont Platon, Pythagore[81], Xénocrate [= fr. 24 H = 225 IP][82] et Chrysippe [= *SVF*, II, 1103][83], à la suite des théologiens anciens, disent qu'ils sont plus forts que les hommes et ont des pouvoirs plus étendus que ceux de la nature humaine, qu'ils n'ont pourtant pas en eux l'élément divin pur et sans mélange (τὸ δὲ θεῖον οὐκ ἀμιγὲς οὐδ' ἄκρατον ἔχοντας), mais uni à la fois à la nature de l'âme et à la sensibilité corporelle, lesquelles sont susceptibles de plaisir, de peine et de toutes les affections inhérentes à ces changements (ἡδονὴν δεχομένῃ καὶ πόνον καὶ ὅσα ταύταις ἐπιγενόμενα ταῖς μεταβολαῖς πάθη), ce qui est la cause de perturbations plus ou moins graves : car les démons connaissent, comme c'est le cas pour les hommes, tous les degrés de la vertu et du vice (ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας). Les exploits des Géants et des Titans, qu'on chante en Grèce, certains crimes de Kronos, la lutte de Python contre Apollon, les malheurs de Dionysos et les errances de Déméter ne diffèrent en rien des aventures d'Osiris et de Typhon ni des autres mythes que tout le monde peut entendre librement. Et tout ce qui se dissimule dans les rites et les cérémonies mystériques et qu'on dérobe aux oreilles et aux yeux de profanes admet la même interprétation[84].

L'explication démonologique permet, comme dans le *Banquet*, de rendre raison des passions attribuées aux dieux, avec quelques différences essentielles : Platon accorde peu de crédit aux mythes traditionnels qui ne valent pas, à ses yeux, la peine d'être interprétés, la figure d'Éros l'intéressant en raison de son statut particulier, dans la mesure où il s'agit d'un dieu qui désigne en même temps un état d'esprit. Pour illustrer son interprétation démonologique, Platon invente un mythe de l'origine du dieu destiné à remplacer les mythes traditionnels et développe une transposition philosophique des mystères dont il ne propose pas une interprétation : c'est la philosophie qui est la véritable initiation et non, comme dans le *De Iside*, la révélation du sens caché du rite. Platon, comme Plutarque, reste pourtant attaché aux traditions religieuses, mais ici encore pour une raison différente : pour Platon, mythes, rituels et mystères représentent le fondement de la cohésion de la société et un moyen pédagogique irremplaçable pour les natures réfractaires à la raison. Le mythe est

---

[81] Detienne (1963), p. 143 n. 1, met en relation ce passage avec Aëtius II, 30, 1, mais le rapprochement se limite uniquement à la grandeur supérieure des *daimones*.

[82] Cf. Xénocrate, fr. 24 H = 226–228 IP ; fr. 25 H = 229–230 IP ; fr. 23 H = 222 IP. Voir Isnardi Parente (1982), p. 414.

[83] Cf. *SVF* II, 1104 [= Plutarque, *De defectu*, 419 A] ; II, 1178 [= Plutarque, *De Stoic. repugn.*, 1051 C–D] ; Plutarque, *Aetia Romana et Graeca*, 276 F–277 A, non retenu dans les *SVF*, mais signalé par Babut (1969), p. 389 n. 5. Voir Algra (2009), pp. 378–384.

[84] Plutarque, *De Iside*, 25, 360 D–F (trad. Froidefond).

socialement et psychologiquement utile, mais il n'est pas indispensable pour le philosophe. Y chercher un sens caché, ce serait donc méconnaître sa nature et adopter au sujet des réalités intelligibles un discours qui leur est structurellement inadéquat.

La situation est différente chez Plutarque : il considère que les récits mythologiques et les rites auxquels ils servent de support sont un moyen véritable d'accès aux réalités divines et que l'interprétation théologique est la voie royale vers cette connaissance[85]. Dans le *De Iside*, la tradition religieuse est l'instrument par excellence de connaissance du divin. Parmi les mythes, Plutarque attache naturellement plus d'importance à ceux qui sont directement liés à des traditions religieuses auxquelles il est particulièrement attaché (par exemple, le mythe fondateur de l'oracle de Delphes : la lutte d'Apollon avec Python). Interpréter ces récits, c'est redonner à ces traditions leur sens théologique caché, en évitant en même temps d'attribuer aux dieux des sentiments humains, incompatibles avec leur majesté.

Chez Plutarque, comme chez Platon, le recours à la démonologie a le rôle de préserver la majesté divine, mais l'usage est quantitativement bien différent : dans le *Banquet*, la notion de *daimōn* rend raison de la figure problématique d'Éros, tandis que, dans le *De Iside*, la démonologie permet de reconsidérer une bonne partie de la mythologie grecque et égyptienne. La notion de πάθος est centrale dans les deux cas, mais Plutarque emprunte à Xénocrate l'idée selon laquelle les *daimones* connaissent des degrés de vertu et de vice (360 E) et celle corrélative de l'existence des *daimones* mauvais. En suivant Xénocrate, Plutarque oppose cette espèce d'esprits malveillants aux bons *daimones* dont la description s'inspire du *Banquet* et d'Hésiode (*Tr.* 123, 253)[86]. Bons et mauvais *daimones* forment en fait une même espèce qui peut à la fois se pervertir et se purifier, comme le montre la référence à Empédocle (fr. 115 DK)[87]. Cette mobilité de l'espèce démonique, due à son caractère passible, permet aux *daimones* à la fois de se pervertir en devenant mauvais et malveillants – avec la possibilité de regagner, moyennant châtiment, leur état naturel – et de s'élever par la vertu au rang des dieux.

[85] Sur les différences entre la conception de Plutarque et celle de Platon sur la fonction philosophique des mythes, voir Brisson (1996), pp. 84–87, 92–100 ; Bernabé (1999).

[86] Plutarque, *De Iside*, 26, 361 B–C ; cf. *De defectu*, 417 B, 431 E.

[87] Plutarque, *De Iside*, 26, 361 C ; cf. *De facie* 944 C. Sur la place d'Empédocle dans la démonologie de Plutarque, voir Balaudé (1992), pp. 584–675 ; Santaniello (2001).

Ce schéma dynamique permet ainsi à Plutarque de rendre raison d'une grande variété de figures et récits mythologiques : les crimes et les châtiments de Seth – assimilé à Typhon (361 D) – *daimōn* perverti et malveillant, légitimement châtié, qu'on tend par des sacrifices à apaiser et qu'on insulte pendant certaines fêtes en souvenir de ses crimes (362 E) ; les errances et les actes de vaillance d'Isis (27, 361 D), assimilée à Perséphone (361 E), élevée, à côté d'Osiris – assimilé à son tour à Dionysos, à Hadès et à Sarapis (362 B) – au rang des dieux, à l'instar d'Héraclès et de Dionysos (362 E).

*L'interprétation théologique*

L'interprétation théologique (ch. 33–78), attribuée aux « plus éclairés d'entre les prêtres » (οἱ σοφώτεροι τῶν ἱερέων, 364 A), se situe à un niveau de généralité supérieur par rapport aux interprétations précédentes. Elle assimile les divinités à des principes (ἀρχαί) et des puissances (δυνάμεις) universelles se manifestant dans la nature (364 A) : Osiris est « le principe et le pouvoir humidifiant », « cause (αἰτία) de la génération et substance (οὐσία) de tout germe », tandis que Typhon désigne « tout ce qui est aride, igné, desséchant, tout ce qui s'oppose à l'humidité », ou bien « tout ce que la nature comporte de nuisible et de destructeur » (369 A).

Cette approche de la mythologie rappelle, de l'aveu même de Plutarque (367 C = *SVF* II, 1093), la théologie stoïcienne, qui utilise de manière systématique ce genre d'allégories. Dénoncée quand elle tend à réduire les dieux à des phénomènes naturels, l'allégorie stoïcienne est bien reçue lorsqu'elle les assimile à des principes ou à des puissances universelles. Avec un important codicille : le nombre d'interprétations possibles pour une même figure n'étant pas limité, c'est leur trait commun le plus général qui rend justice de la nature du dieu : « on peut dire sans absurdité que chaque théorie, prise séparément, a tort, mais que toutes ont raison en bloc », affirmation à valeur de précepte illustrée tout de suite après par un cas particulier qui n'est pas anodin : « ce n'est pas en effet la sécheresse, ou le vent, ou la mer, ou l'ombre, mais tout ce que la nature comporte de nuisible et de destructeur qu'on doit considérer comme étant une part de Typhon »[88].

[88] Plutarque, *De Iside*, 40, 369 A (trad. Froidefond).

Typhon représente, donc, un principe universel opposé au principe positif illustré par Osiris[89], dont le rôle est de justifier la présence du mal sans en rendre la divinité responsable : « en effet, aucune forme du mal ne saurait apparaître là où Dieu est responsable de tout, aucune forme de bien là où il n'est responsable de rien » (369 A). Les cibles de cette critique sont les atomistes et les Stoïciens : les premiers nient indûment la Providence, les autres étendent trop son influence[90]. L'action de ce principe limite et s'oppose à la providence de sorte que le résultat de leur conjonction soit un mélange indivisible de bien et de mal : « deux principes antagonistes (δυεῖν ἐναντίων ἀρχῶν) sont en action, deux forces opposées (δυεῖν ἀντιπάλων δυνάμεων), dont l'une mène vers la droite, sans écarts, et dont l'autre cherche à faire rebrousser chemin et tire en arrière. C'est à elles que notre vie doit d'être un mixte (μικτός), et le monde, sinon dans sa totalité, du moins dans cette partie terrestre et jusqu'à la lune inclusivement, d'être irrégulier, divers et susceptible de toutes sortes de changements »[91].

L'idée de l'existence de deux principes antagonistes est ramenée par Plutarque à une *philosophia perennis* où se rencontrent mythes égyptiens, théologie iranienne et philosophie grecque (ch. 46–48)[92]. Les deux principes sont assimilés par cette doctrine à des « dieux en quelque sorte rivaux, l'un artisan du Bien, l'autre artisan du Mal », ou bien respectivement à un « dieu » et à un « *daimōn* »[93]. L'idée d'un *daimōn* principe du mal rejoint l'interprétation démonologique du mythe osirien

---

[89] Sur le rôle de la figure de Typhon dans la définition du mal, voir Brout (2004).

[90] Voir Opsomer (1997), pp. 344–346 ; Algra (2009), pp. 382–384.

[91] Plutarque, *De Iside*, 45, 369 C (trad. Froidefond). L'idée du mélange résultant de l'équilibre entre le bien et le mal a, dans les *Vies*, une fonction éthique, puisqu'elle est liée à l'idée de la résistance morale aux caprices de la Fortune (cf. *Paul-Émile*, XXXVI, 1 ; *Démosthène*, XXII, 6). Le sage peut et doit se placer par son ἀρετή au-dessus des inconstances de la Fortune (voir, *e.g.*, *De Alexandri Magni fortuna*, 344 E). L'inconstance de la fortune peut cependant entraîner le changement de l'ἦθος ou de l'ἀρετή de celui qui la subit (cf. *Vie de Sertorius*, X, 6). Sur la relation entre *daimōn*, τύχη et ἀρετή chez Plutarque, voir Brenk (1977), pp. 145–183 ; Pérez Jiménez (1994) ; Rodríguez Alonso (1994).

[92] Sur les sources du dualisme de Plutarque, voir Whittaker (1969) ; Mansfeld (1992), pp. 278–290 ; Donini (1994), pp. 5075–5082 ; Opsomer (2005), pp. 188–199, (2009), pp. 161–172.

[93] Plutarque, *De Iside*, 46, 369 D : νομίζουσι γὰρ οἱ μὲν θεοὺς εἶναι δύο καθάπερ ἀντιτέχνους, τὸν μὲν ἀγαθῶν, τὸν δὲ φαύλων δημιουργόν. οἱ δὲ τὸν μὲν [γὰρ] ἀμείνονα θεόν, τὸν δ' ἕτερον δαίμονα καλοῦσιν. Cf. 46, 363 A, où Typhon, l'*analogon* d'Arimanios, est considéré par les Pythagoriciens comme une puissance démonique.

qui rend les *daimones* responsables des troubles associés au monde sublunaire. Une théologie dualiste assignant au principe du mal le qualificatif de *daimōn* complète et rectifie ainsi l'interprétation précédente où les avatars mythologiques des figures divines étaient expliqués par l'intervention d'une multiplicité de *daimones*[94].

Cette doctrine dualiste recoupe la doctrine du *De E delphico* (393 F–394 A). La continuité entre l'interprétation théologique de la légende delphique d'Apollon dans le *De E delphico* et l'interprétation démonologique avancée dans le *De defectu* est pourtant plus nette que dans le *De Iside*, où le lien entre les deux interprétations du mythe osirien n'est pas formel, mais l'assimilation d'Arimanios à Typhon–Seth montre assez clairement l'intention de Plutarque d'établir une continuité entre le *daimōn* de l'interprétation démonologique et le *daimōn* principe du mal de l'interprétation théologique.

Ce n'est pas anodin que la théorie qui attribue au principe du mal le qualificatif de *daimōn* est attribuée en premier lieu à Zoroastre ὁ μάγος qui « appelait le premier Hōromazēs [Ahura Mazda] et le second Arimanios [Angra Mayniu] » (46, 369 D)[95]. Aristote avait également attribué aux Μαγοί la conception selon laquelle il existe δύο … ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα, appelés Zeus et Hōromazēs, ou Hades et Arimanios[96]. Une doctrine dualiste similaire qui assimile le premier principe au Bien ou au dieu, et le second au mal ou au *daimōn*, est assignée par Aëtius à Pythagore[97], ce qui n'est pas un hasard, car Zoroastre et les Πυθαγορικοί se retrouvent dans la doxographie de cette

[94] Il est significatif que Plutarque, retrouvant dans la mythologie iranienne la figure d'un μεσίτης placé à distance égale entre Hōromazēs et Arimanios, Mithra (*De Iside* 369 E), hésite à le qualifier de *daimōn* car il avait déjà réservé ce qualificatif pour Arimanios. Sur Mithra comme μεσίτης, voir Turcan (1975), pp. 14–22 ; De Jong (1997), pp. 173–177 ; Belayche (2001), p. 103 n. 148. Sur le *daimōn* comme μεσίτης, voir Philon, *De Somniis* I, 142. Dans le Nouveau Testament, le μεσίτης par excellence est le Christ (*Gal* 3, 19 ; *Hébr* 9, 15 ; *1 Tim* 2, 5) ; cf. Siniscalco (1990), pp. 279–294.

[95] Cette doctrine est bien attestée dans le mazdéisme ; voir Bidez, Cumont (1938), I, pp. 178–180, II, p. 275 *sqq*. Le fragment du *De Iside*, le plus important témoignage grec sur la théologie et la mythologie zoroastriennes, a suscité depuis de nombreux commentaires ; voir Hani (1964), pp. 489–525 ; Ries (1982) ; Bianchi (1987) ; De Jong (1997), pp. 157–204.

[96] Aristote, fr. 6 [= Diogène Laërce, I, 8] : Ἀριστοτέλης δ' ἐν πρώτῳ περὶ φιλοσοφίας καὶ πρεσβυτέρους εἶναι (τοὺς μάγους) τῶν Αἰγυπτίων. καὶ δύο κατ' αὐτοὺς εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα, καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὠρομάσδης, τῷ δὲ Ἅιδης καὶ Ἀρειμάνιος. Voir Mansfeld (1992), p. 269 n. 90, 281 n. 123.

[97] Aëtius, *Placita* I, 7, 18 ; cf. ibid., I, 3, 8. Les deux fragments sont étudiés par Mansfeld (1992), pp. 266–268.

doctrine telle qu'elle est présentée dans le *De Iside* (370 D–E), à côté d'Héraclite, Empédocle, Anaxagore, Aristote et Platon[98]. La table des termes opposés désignant les deux principes assignée aux Πυθαγορικοί (370 E) – « l'Un, le Limité, l'Immobile, le Droit, l'Impair, le Carré, l'Égal, le Dextre, le Brillant » et « la Dyade, l'Illimité, le Mobile, le Courbe, le Pair, l'Oblong, l'Inégal, le Sénestre, le Sombre » – coïncide à peu près avec celle qu'Aristote attribue aux Pythagoriciens dans le livre A de la *Métaphysique* (V, 985 b 23 *sqq.*). Une table similaire se retrouve dans le *De animae procreatione in Timaeo* (27–28, 1026 A–1027 A), autorisée par à peu près la même liste d'autorités (sans les Chaldéens et Pythagore, mais avec Parménide)[99]. Non seulement la table pythagoricienne, mais aussi la doxographie des philosophes dualistes peuvent être déduites en effet du premier livre de la *Métaphysique* (984 b–988 a)[100], mais il est très probable que Plutarque n'ait pas puisé directement dans le texte d'Aristote, mais plutôt dans une source intermédiaire, peut-être Eudore[101], ou un autre représentant de ce filon pythagorisant du platonisme auquel se rattache également Ammonius, le maître de Plutarque[102].

*Conclusions*

Dans le *De Iside* et dans le *De defectu*, l'interprétation démonologique intervient dans l'exégèse mythologique comme une étape intermédiaire entre, d'une part, les hypothèses évhémériste et naturaliste qui situent les figures divines au niveau du monde d'ici-bas en les assimilant à des hommes ou à des phénomènes naturels, et, d'autre part, les hypothèses philosophique et théologique caractérisées par un degré supérieur de

---

[98] Pythagore et les Μαγοί sont associés aussi par Hippolyte (*Ref.* I, 2, 12–13) selon lequel Pythagore aurait appris de Zaratas le Chaldéen la doctrine des deux principes. Voir Mansfeld (1992), p. 281 et n. 127, qui met en relation ce texte avec les passages d'Aëtius et de Plutarque.

[99] Voir Mansfeld (1992), pp. 286–287 ; Donini (1994), pp. 5078–5079.

[100] Comme l'a montré Donini (1994), p. 5077.

[101] Cette hypothèse a été avancée par Whittaker (1969), pp. 191–192, et a été reprise et développée par Mansfeld (1992), pp. 274–278, qui fait pourtant remonter l'origine de la doctrine des deux principes à l'Ancienne Académie, où l'interprétation du *Timée* par Théophraste aurait fusionné avec la théologie de Xénocrate [fr. 15 H = 213 IP] (p. 268), et par Donini (1994), pp. 5076–5077, 5079–5080.

[102] Voir Opsomer (2005), pp. 195–199, et (2009), pp. 161–172, qui souligne les différences entre la présentation de la doctrine pythagoricienne par Eudore et le discours d'Ammonius (pp. 170–171).

généralité et d'abstraction, qui identifient les figures divines à des principes universels. Cette structure dialectique peut être représentée de la façon suivante :

| | | | |
|---|---|---|---|
| Interprétation évhémériste | Les mythes parlent des exploits des hommes | Niveau « humain » (inférieur) de l'interprétation (réfutée comme impie) | – |
| Interprétation naturaliste | Les mythes sont une allégorie des éléments et des phénomènes naturels | Niveau « naturel » (inférieur) de l'interprétation (réfutée comme impie) | – |
| Interprétation démonologique | Certains mythes concernent non des dieux, mais des *daimones* | Niveau démonique (intermédiaire) de l'interprétation | Multiplicité illimitée des causes |
| Interprétation philosophique | Les mythes sont une allégorie des principes qui gouvernent l'univers | Niveau « philosophique » (supérieur) de l'interprétation | Multiplicité limitée des causes |
| Interprétation théologique | Les mythes sont l'expression de l'opposition entre deux principes universels | Niveau « théologique » (supérieur) de l'interprétation | Deux causes |

Cette construction rend peu plausible l'idée selon laquelle Plutarque aurait visé par l'interprétation théologique finale à écarter et à réfuter l'interprétation démonologique, car la logique de cette structure veut justement que chacune des hypothèses avancées ait son rôle dans la préparation de la « révélation » théologique finale, y compris la *refutatio* des deux premières hypothèses, les seules d'ailleurs qui soient effectivement repoussées en raison de leur impiété. Dans ce contexte, l'hypothèse démonologique a une fonction préparatoire par sa place intermédiaire entre les deux registres, inférieur et supérieur, qui structurent les cinq hypothèses. Cette fonction est mise en évidence également par la reprise de la notion de *daimōn* dans la définition du principe négatif de l'hypothèse théologique, reprise qui souligne la continuité formelle entre les deux hypothèses : la multiplicité des *daimones* malveillants est réduite à un seul principe négatif. On peut affirmer que la démonologie contribue dans le *De Iside*, comme dans les dialogues pythiques, à structurer et à définir une théologie dualiste et un hénothéisme élaboré alternativement à partir des figures d'Osiris et d'Apollon.

### *Du* daimōn *Éros au dieu de Thespies*

Il est particulièrement étonnant que malgré les affinités entre le *De Iside* et le *Banquet* de Platon, Plutarque n'ait pas emprunté à ce dernier la figure centrale du dialogue, le *daimōn* Éros. Si la figure d'Éros n'est pas absente du *De Iside*, elle n'est jamais qualifiée de *daimōn*. Ce fait n'est pas dépourvu de signification et il mérite, croyons-nous, d'être examiné de près.

La mythologie d'Éros joue un rôle important dans le *De Iside* dans la tentative de concilier le *Banquet* avec les mythes égyptiens et la théologie d'Hésiode. Éros est assimilé, avec une relative incohérence, à Osiris, à Horus et à Isis sur la base de la confrontation du mythe d'Isis et Osiris avec la *Théogonie* (374 B–C) et avec le récit sur la naissance d'Éros du *Banquet* (374 C–E). L'interprétation du mythe d'Isis et Osiris est ainsi ramenée par Plutarque à un schéma théologique universel qu'on retrouve chez Hésiode, où Gaïa devient l'équivalent d'Isis et Éros l'*analogon* d'Osiris[103], et dans le mythe platonicien de la naissance d'Éros, où Poros répond à Osiris et Pénia à Isis, tandis qu'Éros est l'homologue d'Horus[104].

Dans cette perspective exégétique, Éros est assimilé respectivement à Osiris et à Horus. Il est associé aussi à Isis avec laquelle il partage les fonctions de médiateur cosmologique, de mystagogue et de patron de la philosophie. Comme le *daimōn* Éros relie le Tout à lui-même, Isis « parvient à reconstituer » (συναρμόττειν), « en errant de tous côtés à sa recherche » le corps d'Osiris, démembré par Typhon et dispersé dans le monde (373 A). Comme le *daimōn* Éros, elle sert de guide dans la quête de la vérité, puisque tous les bienfaits de la science sont attribués à sa médiation, « déesse sage entre toutes et vraiment philosophe, dont l'affinité particulière avec le savoir et la science semble bien attestée par son nom » (351 E). On notera aussi l'analogie, empruntée au discours de Diotime, entre l'acte de l'intellection et l'époptie mystérique, employée par Plutarque pour opposer les « vêtements isiaques », multiples et multicolores, correspondant à la perception sensible, au « vêtement d'Osiris » qui

[103] Lecture égyptisante, car, comme le fait remarquer Boulogne (1999), p. 218 n. 7, Hésiode (*Théog.* 120–122) ne fait pas d'Éros l'objet des désirs de Gaïa.

[104] Nous n'abordons pas ici le problème complexe de l'interprétation de cette allégorie qui dépasse l'objet de cette analyse. Il suffit de dire qu'elle a connu une fortune considérable dans l'Antiquité dont témoigne, par exemple, Plotin 50 (III, 5) ; 26 (III, 6), 14, 6–18 ; 51 (I, 8), 14, 34–39 ; Origène, *Contre Celse*, IV, 39 ; Eusèbe, *Préparation évangélique*, XII, 11. Voir Theiler (1968) ; Chevrolet (1989).

correspond à l'illumination provoquée par la vision intellective (382 C–E), même si l'aboutissement de l'intellection est conçu, sous l'influence du *Timée*, sous la forme d'un état réservé à l'âme affranchie du corps (382 F). Ce n'est pas une coïncidence si le principal trait mythologique d'Isis est précisément l'« amour inné » (σύμφυτος ἔρως, 372 E) qui l'unit à Osiris, et qui traduit en termes mythologiques la propension de la « matière » vers l'intelligible (372 E–F). Ce n'est pas non plus un hasard si Éros est associé aussi à l'ἔρως conjugal du dialogue *Sur l'amour* auquel il sert de paradigme théologique (374 F–375 A).

Aucune des trois figures de la mythologie égyptienne, Horus, Osiris et Isis, auxquelles Éros est plus ou moins formellement identifié, n'est pourtant qualifiée de δαίμων, malgré leurs attributs « démoniques » évidents: Horus n'est « ni éternel, ni impassible, ni indestructible » (οὐκ ἀίδιος οὐδ' ἀπαθὴς οὐδ' ἄφθαρτος, 374 D), Osiris fait partie, à côté d'Héraclès et de Dionysos, des *daimones* élevés au rang de dieux (361 E, 362 E), tandis qu'Isis est par excellence la déesse médiatrice, mystagogue et patronne de la philosophie. Cette hésitation a pour le moins trois raisons. Premièrement, l'herméneutique théologique de la mythologie égyptienne se situe à un étage supérieur par rapport à l'interprétation démonologique. Le qualificatif de *daimōn* attribué à certaines divinités est, de ce fait, une appellation restrictive, inapte à rendre raison de la totalité de la figure divine. Deuxièmement, la notion de *daimōn* est passagèrement réservée dans la section théologique du *De Iside* pour désigner le principe négatif et destructeur de l'univers de sorte que tout autre usage du terme à ce niveau du discours pouvait prêter à des malentendus. Troisièmement, Éros est pour Plutarque, comme le montre le dialogue *Sur l'amour*, un dieu et non pas un *daimōn*.

Le dialogue *Sur l'amour* (*Amatorius*) semble être l'un des derniers composés par Plutarque. Il s'agit d'un ἐρωτικὸς λόγος, un genre littéraire répandu déjà à l'époque classique, mais qui a connu une nouvelle vogue à l'époque impériale quand Plutarque lui donne la forme littéraire et philosophique la plus aboutie. Imprégnée de l'héritage platonicien, cette littérature se rapporte constamment au *Banquet* et au *Phèdre* qui servent de référence pour toute une série de discours sur l'ἔρως dans lesquels la part d'innovation est généralement réduite. Plutarque fait pourtant exception à cette règle.

L'héritage platonicien qui sous-tend la composition du dialogue est mis en question dès le début. En le plaçant à Thespies, au moment des fêtes en l'honneur d'Éros, Plutarque annonce déjà, indirectement, que ce dont il va être question par la suite, ce ne sera ni le *daimōn* Éros

du *Banquet*, ni l'Éros du *Phèdre*, vaguement défini comme θεός ἤ τι θεῖον (*Phèdre* 242 d), mais le dieu d'une tradition vivante, célébré par des fêtes religieuses et en honneur duquel on apporte des sacrifices (759 D, 756 B–757 C). Mettre en question sa divinité signifierait ébranler « les fondements inébranlables de notre croyance sur les dieux », « l'antique foi de nos ancêtres » (πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις, 756 B)[105], car « chaque fois que, sur un dieu, on trouble et on ébranle sa solidité et l'accord qui se fait autour d'elle, c'est pour tous les dieux qu'elle perd sa stabilité et devient suspecte »[106]. L'existence de l'ancien culte béotien d'Éros rend, de par son évidence, inutile et dangereuse toute interrogation philosophique sur sa nature. Éros ne saurait être ni un *daimon*, ni encore moins une passion, mais un dieu vivant qu'on prie et qu'on honore moyennant pèlerinages et sacrifices.

L'Éros du *Banquet* n'est pas pour autant évacué ; tout l'enjeu de la démarche de Plutarque consistera, au contraire, à concilier sa définition platonicienne avec son profil religieux vivant, en mettant ainsi en accord l'Éros mystagogique de Diotime avec l'Éros de Thespies, la πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις avec la doctrine de Platon. Le *daimōn* Éros devait pourtant quitter temporairement la scène et, pour une fois, la démonologie n'était pas appelée à présider la concorde entre la religion et la philosophie.

## *Oracles et* daimones

L'intérêt de Plutarque pour les récits mythologiques et pour les rites traditionnels est lié, en bonne partie, à sa préoccupation générale pour le patrimoine religieux delphique – mythes fondateurs, rites, oracle, la figure d'Apollon – auquel il était particulièrement attaché à partir du moment où il était devenu prêtre d'Apollon à Delphes. Il était dès lors naturel que Plutarque porte un intérêt spécial à l'oracle de Delphes d'autant plus que la réflexion sur le fonctionnement des oracles et sur la divination en général avait une place à part à la fois dans l'Académie et dans la philosophie du Portique. Cet intérêt s'est matérialisé par la composition d'une série de trois Πυθικοὶ λόγοι (*De defectu oraculorum*,

[105] Cette πίστις, supérieure à la raison, est différente de la πίστις platonicienne, assimilée à la δόξα. Sur la notion de πίστις chez Plutarque, voir Babut (1969), p. 515 n. 5 ; Frazier (1999) ; cf. Hoffmann (2010), pour la πίστις néoplatonicienne. Sur la notion de πίστις dans le vocabulaire religieux de l'époque impériale, voir Belayche (2007), pp. 78–90. Pour sa signification en Grèce ancienne, voir Rudhardt (1958), p. 12.

[106] Plutarque, *Amatorius* 756 B (trad. Gotteland, Oudot) : ἐὰν ἐφ' ἑνὸς ταράττηται καὶ σαλεύηται τὸ βέβαιον αὐτῆς καὶ νενομισμένον, ἐπισφαλὴς γίνεται πᾶσι καὶ ὕποπτος.

*De Pythiae oraculis*, *De E delphico*) datant de la dernière période de la vie de Plutarque, et ayant pour thème, comme leurs titres respectifs le montrent déjà, la question de l'affaiblissement de l'activité des oracles (en particulier celui de Delphes), de la cessation de la versification des oracles et de la signification de la lettre E (epsilon) inscrite sur le fronton du temple d'Apollon[107].

Entre les trois dialogues existe une différence significative : *De Pythiae oraculis* et *De E delphico* s'achèvent, à la différence du *De defectu*, par une doctrine théologique – exposée respectivement par Ammonius, le maître de Plutarque, et par Théon, personnage fictif mais dont le nom montre l'importance prêtée à ses propos – qui semble donner une réponse définitive à la question soulevée au début du dialogue.

### De defectu oraculorum. *La démonologie de Cléombrote*

L'hypothèse démonologique de Cléombrote est introduite dans le *De defectu* pour expliquer les changements dont l'oracle delphique était affecté[108]. Cette hypothèse, qui tente d'éviter l'implication directe de la divinité dans le fonctionnement de l'oracle tout en préservant son influence, est étroitement liée à la question de la providence : elle s'oppose, d'une part, à la position épicurienne qui nie son existence et, d'autre part, à la position stoïcienne qui rend la divinité présente dans le moindre détail. Selon la théorie avancée par Cléombrote (ch. 10 à 23), le fonctionnement de l'oracle et ses changements seraient dus non pas à l'intervention directe de la divinité, mais à des *daimones*[109], êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes, accessibles à la passion et soumis au changement, et surtout mortels, ce qui explique la disparition de certains oracles ou, selon le cas, l'affaiblissement de leur activité :

> Mais nous, n'écoutons pas ceux qui disent que certains oracles ne sont pas inspirés par la divinité ou que les dieux ne se soucient pas des rites d'initiation et des célébrations des mystères, et, à l'inverse, ne jugeons pas que le dieu y circule, y soit présent et y prenne part ; mais attribuant ces propriétés à ceux auxquels il est juste qu'elles appartiennent, à des ministres des dieux, qui sont comme leurs serviteurs et leurs greffiers, reconnaissant que des *daimones* patrouillent, certains surveillant les sacrifices offerts aux

---

[107] Sur l'unité des trois « dialogues pythiques », voir Babut (1992).

[108] La théorie de Cléombrote a été différemment évaluée par la critique moderne. Flacelière (1973), pp. 41–46, 98, et Brenk (1977), pp. 85–112, lui prêtent une importance limitée. Babut (1969), pp. 402–422 et (1994a) a montré cependant qu'elle est l'expression d'une réflexion théologique sérieuse que Plutarque n'a guère l'intention de discréditer.

[109] Cf. Plutarque, *Coriolan*, XXIV, 1 ; *Agésilas*, XXX, 2.

> dieux et prenant part à la célébration des mystères, d'autres vengeurs des fautes d'orgueil et de grandes injustices[110] ;
>
> [...] et ayons l'audace, après beaucoup d'autres, de dire nous aussi que, lorsque les *daimones* assignés à la divination et aux oracles en viennent à disparaître, ces oracles disparaissent avec eux complètement, lorsqu'ils sont en exil ou émigrent, eux perdent leur puissance, puis, lorsque après un long intervalle de temps, les *daimones* sont à nouveau présents, ils se font entendre, comme des instruments de musique lorsque ceux qui savent en jouer sont présents eux aussi[111].

L'interprétation démonologique de la légende delphique d'Apollon, selon laquelle l'exil du dieu s'appliquerait à sa période « démonique », est mise à contribution pour expliquer la période d'affaiblissement de l'activité de l'oracle qui a dû accuser l'exil temporaire de son maître. Corrélativement, la promotion d'Apollon au rang de dieu justifierait implicitement l'éclat ultérieur de l'oracle.

Le discours de Cléombrote suscite la réaction d'un jeune mégarien, Héracléon, qui affirme que si l'idée selon laquelle les oracles sont « gouvernés non pas par des dieux auxquels il convient d'être affranchis de ce qui se passe sur la terre, mais par des *daimones*, serviteurs des dieux » ne lui semble pas fausse, il serait, par contre, « hardi et de nature plus barbare » (θρασύτερον καὶ βαρβαρικώτερον) d'attribuer aux *daimones*, suivant Empédocle, « des fautes, des malheurs et des errances, et, pour finir, soutenir qu'ils sont mortels comme les hommes »[112]. À cette prise de position, qui n'est pas sans rappeler celle de Plutarque lui-même dans le *De superstitione*, Cléombrote réplique que si on la refuse, on risque d'effacer la distinction entre les dieux et les *daimones* qui seraient eux-mêmes parfaits et immortels comme les dieux. Héracléon « reste à réfléchir en lui-même silencieusement » (17, 419 A), ce qui paraît vouloir dire que, sans y donner son assentiment et sans encore la réfuter, Héracléon consent que la doctrine mérite d'être prise en considération.

Un autre personnage du dialogue, Philippe, intervient à ce moment en faveur du propos de Cléombrote, en invoquant une tradition que déjà la *Vie de Dion* faisait remonter « à la plus haute Antiquité » et à

---

[110] Plutarque, *De defectu*, 13, 417 A (trad. Ildefonse).

[111] Ibid., 15, 418 C–D.

[112] Ibid., 16, 418 E. La doctrine d'Empédocle des *daimones* exilés sur la terre comme punition pour des meurtres, est évoquée également dans *De Iside*, 361 C et *De exilio*, 607 C.

laquelle se rattachent non seulement Empédocle, réfuté par Héracléon, mais aussi Platon, Xénocrate, Chrysippe (*SVF* 1104) et Démocrite[113]. L'intervention n'est pourtant pas faite pour trancher le débat qui, au moins en ce qui concerne l'hypothèse démonologique, prend fin par le silence d'Héracléon. En la qualifiant d'ἄτοπος par la bouche de Cléombrote lui-même – « à nous non plus, il ne nous échappe pas, Héracléon, à quels discours étranges (λόγοις ἀτόποις) nous sommes arrivés » (418 F) –, Plutarque semble montrer qu'il n'était pas insensible à tout ce que cette doctrine devait avoir de troublant pour un platonicien.

Malgré cette réserve, Plutarque attribue assez souvent dans les *Vies* au *daimōn* ou au *daimonion* le grand nombre de prodiges et de signes divins de la tradition historiographique romaine. C'est à l'influence du *daimōn* que sont, par exemple, attribués les signes reçus en songe auxquels Sylla conseille à Lucullus de croire absolument (*Sylla* VI, 6). Les mauvais prodiges que les Romains interprètent habituellement comme des signes du désaccord des dieux nécessitant une expiation, sont également pris pour des σημεῖα δαιμόνια annonçant tantôt des événements défavorables[114], tantôt des circonstances propices[115].

Après une longue digression sur la pluralité des mondes (ch. 24 à 37), une autre explication de la raréfaction des oracles est avancée dans le discours de Lamprias, le frère de Plutarque, qui expose une théorie physique de l'inspiration prophétique avec des affinités aristotéliciennes et stoïciennes (ch. 39–40)[116]. Selon cette théorie, l'âme humaine devient capable de prophétiser suite au contact avec un fluide tellurique (πνεῦμα). Si ce fluide vient à être intercepté par un phénomène géologique comme les séismes, le prophète ou la prophétesse ne reçoit plus l'inspiration et le fonctionnement de l'oracle cesse.

Jugée impie par Ammonius, qui reproche à son interlocuteur de réduire le rituel delphique à des causes matérielles (ch. 46), la thèse de Lamprias sera défendue par son auteur (435 E–437 A) qui tente de montrer que, même s'il avait mis en évidence l'action du principe matériel dans

---

[113] Plutarque, *De defectu*, 17, 419 A. *De Iside*, 360 D leur ajoute Pythagore.

[114] Plutarque, *Pyrrhos*, VI, 9 ; *Sylla*, VII, 2 et 5 ; *Nicias*, I, 3 ; *Tibérius et Caius Gracchus*, XXXII, 2 ; XXIV, 5 ; *Cicéron*, XIV, 4 ; *Galba*, XXIII, 2.

[115] Plutarque, *Paul Émile*, XXIV, 3 ; *Marius* VIII, 9 ; XXXVIII, 9 ; *Nicias*, XIII, 6; *Sylla*, XI, 1 ; XIV, 7 ; *Alexandre*, LVII, 5.

[116] Sur cette théorie, voir Boyancé (1938) ; Verbeke (1945), pp. 260–287 ; Soury (1942a), pp. 102–113 ; Flacelière (1974), pp. 96–97 ; Brenk (1977), pp. 119–127 ; Vernière (1990) ; Babut (1992), (1993), pp. 220–221 ; Zagdoun (1995), pp. 589–590 ; Sfameni Gasparro (1996).

le fonctionnement de l'oracle, il n'avait pas pour autant négligé la divinité qui en est la cause première. S'autorisant de Platon (*Phédon*, 97 b–99 d), Lamprias s'en prend à son tour à la fois aux « poètes qui parlent des dieux » (les Orphiques) qui « ont choisi de ne prêter attention qu'à la cause supérieure » et aux φυσικοί, qui « se sont écartés du beau et divin principe et ont tout réduit à des corps et des affections corporelles – chocs, changements et mélanges » (436 D–E). Sa thèse repose sur l'idée selon laquelle toute chose dans l'univers sensible procède de la coalescence de deux causes, la divinité (θεός) et la « matière » (ὕλη), dont le mélange (κρᾶσις) est à la base du κόσμος (435 F–436 A), idée qui expliquerait les défaillances de l'oracle par la conjonction entre la cause première, qui est le dieu, et la cause secondaire, l'âme humaine, qui en est la matière (436 E–F).

La théorie de la double causalité annonce confusément la doctrine des deux principes opposés professée dans le *De E delphico* et le *De Iside*, encore que, d'une part, la notion d'ὕλη est prise ici dans un sens relatif, et que, d'autre part, elle n'est de toute manière pas assimilée à un principe négatif, ni à une cause du mal. La théorie de la double causalité a plutôt le rôle de souligner la complémentarité des explications « théologique » et « philosophique » – selon le même procédé utilisé dans le *De Iside* – également acceptables pour autant qu'elles n'ôtent pas à la divinité la qualité de cause première.

La défense de Lamprias face à la critique d'Ammonius s'achève par deux arguments qui tentent de restituer au πνεῦμα son caractère divin : d'une part, par le recours à la « coutume ancestrale » qui veut que la terre, qui est la source des exhalaisons, et le soleil « qui octroie à la terre toutes ses puissances de mélange et de changement », soient des dieux[117] ; d'autre part, par la subordination de la κρᾶσις résultant de la fusion des deux causes au contrôle des *daimones*, conçus comme des ἐπίσταται, des περίπολοι et des φύλακες de « l'harmonie du mélange » (ἁρμονία τῆς κράσεως) (436 F). Les *daimones* veillent à ce que le mélange soit constamment ajusté selon la constitution de ceux qui le reçoivent, devenant tantôt plus faible, tantôt plus fort, afin qu'il ne leur soit jamais nuisible. Cette convenance fait que la vertu de l'exhalaison ne cesse d'être « divine et démonique » (θεία … καὶ δαιμόνιος), sans pour autant être exempte « de déclin, de corruption et de vieillissement » (438 C).

---

[117] Plutarque, *De defectu*, 48, 436 F ; cf. ibid., 51, 438 C–D. Aristote (*Métaphysique* IV, 1017 b 9) et Chrysippe (*SVF* II, 527) semblent également admettre le caractère divin de la matière.

La théorie de Lamprias recoupe l'hypothèse de Cléombrote, laquelle, loin d'être rejetée, se trouve renforcée par une explication « scientifique » du rôle des *daimones* dans le fonctionnement de l'oracle[118]. D'autre part, le corollaire démonologique de la théorie Lamprias rejoint l'idée, courante dans la tradition poétique, du *daimōn* régulateur des destins individuels qui fait succéder le malheur aux succès éphémères, en mélangeant proportionnellement le bien et le mal. La ressemblance n'est sans doute pas fortuite, car cette idée revient plus d'une fois dans les *Vies*[119], et est bien résumée dans ces mots attribués à Paul-Émile : « une divinité (*daimōn*) a pour fonction, apparemment, de rabaisser les grandes prospérités quand elles dépassent la mesure, et de varier les circonstances de la vie humaine, de façon qu'elle ne soit pour personne pure et exempte de maux, et que, comme le dit Homère [*Il.* XXIV, 525–533], ceux-là paraissent les plus heureux dont le destin penche alternativement dans l'un et l'autre sens »[120].

Il est particulièrement intéressant de constater comment Plutarque articule ainsi deux héritages différents et en partie conflictuels : d'une part, la théorie, qui remonte au *Banquet*, concernant le rôle des *daimones* dans la divination et, d'autre part, l'idée du *daimōn* maître du destin, idée vulgarisée par la poésie, mais que Platon avait réfutée dans la *République* au nom de la philanthropie divine et de la liberté individuelle. Chez Plutarque, les deux théories ne font qu'un, la fonction de « gardiens » et de « régulateurs » qu'il attribue aux *daimones* ayant précisément le rôle de leur ôter la responsabilité d'un mal qu'ils ne feraient que limiter et ordonner, et qui revient en fait aux causes secondaires.

### De Pythiae oraculis. *La théologie de Théon*

Le *De Pythiae oraculis*, dialogue apparemment postérieur au *De defectu*[121], reprend le fil du dialogue précédent dans le cadre d'un ample débat sur la question de l'abandon de la versification des oracles à Delphes où, après qu'une série d'explications sont avancées, l'un des personnages du dialogue, un certain Théon, expose une théorie de l'inspiration prophétique (ch. 21–22) qui développe et reformule une partie des conclusions du *De defectu*.

---

[118] Comme l'a montré Babut (1992), p. 217.

[119] Plutarque, *Paul-Émile*, XXVI, 11 ; XXVII, 6 ; XXXIV, 8 ; *Périclès*, XXXIV, 4 ; *Pompée*, XLII, 6.

[120] Plutarque, *Paul-Émile*, XXXIV, 1 (trad. Flacelière, Chambry).

[121] Flacelière (1974), pp. 39–40, propose une date de composition aux environs de 125.

Une certaine ressemblance entre la structure des deux dialogues est incontestable. Le constat de Diogenianos (397 C–D) de la médiocrité formelle des oracles attire la conclusion de l'épicurien Boèthos selon laquelle elle montrerait que le dieu ne peut en être l'auteur, idée qui évoque l'argument du cynique Didyme dans le *De defectu* (412 F–413 B). Cette position suscite la réplique du poète stoïcien Sarapion qui dénonce l'impiété des deux positions en attribuant les prétendues défaillances de l'oracle aux égarements du jugement humain (396 F–397 B; cf. 402 D–E). L'opposition entre l'épicurien Boèthos et le stoïcien Sarapion recoupe à son tour la critique adressée dans le *De defectu* par Cléombrote aux épicuriens et aux stoïciens d'avoir respectivement nié ou trop élargi l'action de la providence. Une position moyenne entre les deux hypothèses est exposée par Théon (ch. 19 à 30) qui professe une théorie de l'inspiration prophétique (ch. 21–22) qui recoupe sur certains points la deuxième théorie de Lamprias.

À la différence de Lamprias, Théon ne laisse pourtant plus de place aux *daimones* dans son explication théologique et une partie de l'exégèse moderne s'est accordée sur l'idée selon laquelle sa théorie représenterait la position définitive de Plutarque sur la question de la divination oraculaire et rendrait, de ce fait, caduques les interprétations antérieures avancées dans le *De defectu*[122]. Cette manière de voir les choses néglige les éléments de continuité entre les différentes thèses avancées au cours du dialogue et leur rôle dans la progression de la démarche dialectique. Les solutions théologiques finales, la théorie de Théon et celle attribuée aux prêtres égyptiens dans le *De Iside*, sont des visions qui englobent les théories antérieures en tant que descriptions partielles de la réalité ayant chacune sa légitimité pourvu qu'elle soit rapportée à la vision théologique générale. Les seules perspectives rejetées sont celles qui, contestant l'influence de la divinité, ne sauraient l'intégrer (l'épicurisme et une certaine interprétation du stoïcisme).

Examinons le fil de l'argumentation de Théon (404 B–E) : 1° « Le corps se sert de nombreux instruments, alors que l'âme se sert du corps et des parties du corps comme instrument; l'âme à son tour est l'instrument (ὄργανον) du dieu » (404 B). 2° « L'excellence (ἀρετή) d'un instrument consiste dans le fait de se conformer au mieux à celui qui s'en sert, autant qu'il est naturellement en son pouvoir » ; du fait même de sa nature,

[122] Flacelière (1943) ; Vernière (1977), pp. 38–40, 249–262 ; Brenk (1977), pp. 113–119. Cette position ne fait plus autorité depuis les études de Babut (1992), pp. 217–220 et (1994a), pp. 538–541.

il ne saurait rendre l'intention (νόημα) de l'utilisateur que de manière imparfaite (404 B–C). 3° L'image qui ressemble le plus à cette convenance est la façon dont le soleil répand les rayons et la chaleur. De même que le soleil doit se réfléchir sur la lune pour atteindre nos yeux, le dieu se sert de la Pythie pour faire parvenir sa pensée jusqu'à nous (404 D–E). 4° Sur l'âme humaine agissent ainsi deux types de mouvements : un mouvement circulaire imprimé par l'impulsion lui venant de la divinité et un mouvement propre à son état naturel correspondant à l'agitation des passions. Ce qu'on appelle ἐνθουσιασμός est une μίξις de ces deux mouvements (404 F). 5° La divinité ne peut se servir d'un être animé que « conformément à l'habitus (ἕξις), la puissance (δύναμις) ou la nature (φύσις) qui préexiste en lui » (404 F).

Les points de recoupement avec l'argumentation de Lamprias sont évidents : l'âme comme ὄργανον de la divinité, la convenance entre agent et ressources, l'image des rayons du soleil comme *analogon* de l'action de la divinité, la production de l'ἐνθουσιασμός par la synergie de la divinité et de l'âme–ὄργανον. D'autre part, il est évidente dans le discours de Théon une certaine tendance vers l'abstrait dans la description de la divination oraculaire qui prend un caractère mécanique. L'influence de la divinité sur l'âme n'est plus exprimée en termes de médiation démonique ou d'exhalaison inspiratrice, mais sous la forme d'une impulsion physique. La μίξις qui en découle n'est pas, elle non plus, conçue comme le résultat de l'action régulatrice des *daimones* ou comme une variation du πνεῦμα, mais comme la résultante géométrique de deux mouvements différents.

On aurait pourtant tort d'y voir une réfutation ou un « dépassement » de la démonologie et cela non seulement pour les raisons structurelles déjà évoquées, mais aussi parce que la description physique et l'hypothèse démonologique fusionnent dans un autre ouvrage de la même période, *De genio Socratis*, où l'on retrouve une théorie de l'influence de la divinité sur l'âme où le λόγος du *daimōn* agit sur le νοῦς humain en l'« effleurant » comme un coup imperceptible (588 D–E)[123]. Il n'est plus besoin de rappeler que dans le *Timée* (90 d), l'intellect humain qui est capable de reproduire les mouvements circulaires de l'âme du monde est qualifié précisément de *daimōn*.

Tout cela pour dire que, de par son héritage platonicien, qui ne se limite pas au célèbre passage du *Banquet*, la notion de *daimōn* et sa portée

---

[123] Voir *infra*, pp. 246–247.

explicative possèdent une légitimité et une autorité que Plutarque, en bon platonicien, ne pouvait ignorer et que, de fait, il n'a jamais ignorées. L'activité des *daimones* représente chez Plutarque, comme chez la plupart des médio-platoniciens, une partie de la πρόνοια, et si parfois Plutarque en fait l'économie pour se concentrer sur la cause première et donner une vue synthétique plus souple de l'unité de la providence, cela ne signifie pas qu'il l'aurait ignorée ou récusée.

## Démonologie et culte civique d'Apulée à Porphyre

L'interprétation démonologique des traditions religieuses – mythes, rites et oracles – que l'on trouve théorisée et appliquée de manière systématique dans le *De defectu* et le *De Iside* deviendra au IIe siècle un lieu commun. Apulée et Maxime de Tyr s'y réfèrent sans s'y attarder comme à un élément de doctrine bien établi et sans qu'il engage apparemment les doutes et les critiques auxquels Cléombrote s'efforçait de répondre dans le *De defectu*.

### *L'héritage de Plutarque : Apulée et Maxime de Tyr*

#### *Apulée. Divination et providence démonique*

Que le domaine de la divination appartienne aux *daimones* ne faisait pas de doute pour un platonicien. Le *Banquet* avait une fois pour toutes défini leurs fonctions et son autorité ne fut jamais mise en question en milieu platonicien jusqu'à la fin de l'Antiquité. Pour Apulée, la divination est la fonction essentielle des *daimones*: « c'est par eux aussi, comme l'affirme Platon dans le *Banquet*, que sont opérées toutes les révélations, que sont réglés les divers prodiges de la magie et les présages de toute espèce. Ce sont en effet des individus pris dans leurs rangs qui sont chargés de fonctions, chacun dans le ressort qui lui a été assigné : songes à façonner, viscères à fissurer, vols d'oiseaux à gouverner, chants d'oiseaux à moduler, devins à inspirer, foudres à lancer, nuées à entrechoquer, sans compter tous les autres signes qui nous permettent de discerner l'avenir »[124].

---

[124] Apulée, *De deo Socratis*, VI, 133–134 (trad. Beaujeu). L'importance de la divination dans la démonologie d'Apulée a été soulignée par Moreschini (1989).

En même temps, Apulée, sur les traces de Plutarque[125], subordonne la démonologie à la théologie et fait des *daimones* un instrument de la providence (*De deo Socratis* VI, 134). Apulée introduit dans ce vaste panorama des pratiques divinatoires des techniques de divination inconnues en Grèce, d'origine romaine ou étrusque, comme l'augure ou les haruspices :

> Car c'est leur mission, leur œuvre, leur affaire que les songes menaçant Hannibal de la perte d'un œil, les entrailles annonçant à Flaminius le risque d'un désastre, les augures adjugeant à Attus Navius le prodige de la pierre à aiguiser ; de même les signes précurseurs révélant à d'aucuns leur royauté future : l'aigle qui couvre de son ombre le bonnet de Tarquin l'Ancien, la flamme qui baigne de lumière la tête de Servius Tullius ; enfin, la série entière des prédictions de devins, cérémonies expiatoires des Étrusques, sacrifices aux lieux frappés de la foudre, oracles en vers des Sibylles. Tout cela, comme je l'ai dit, ce sont des puissances intermédiaires entre les hommes et les dieux qui y pourvoient[126].

Il s'agit d'une innovation relative, car, d'une part, les exemples mentionnés par Apulée sont tous des exemples d'école couramment employés dans les discours sur la divination (notamment le *De diuinatione* de Cicéron)[127], et d'autre part, l'idée que les prodiges et les signes divinatoires de la tradition romaine sont l'œuvre des *daimones* avait déjà été soutenue par Plutarque.

Qui plus est, l'argument *pro maiestate dei* intervient, comme chez Plutarque (*De defectu*, 417 A), pour réfuter l'opinion, attribuée aux Stoïciens dans le *De defectu*, selon laquelle le dieu intervient directement dans les opérations divinatoires : « en effet la majesté des dieux célestes ne permettrait à aucun d'entre eux de forger un songe pour Hannibal, de plisser l'organe d'une victime pour Flaminius, de guider le vol d'un oiseau pour Attus Navius ou de scander les vers d'un oracle pour une Sibylle, ni de vouloir prendre le bonnet de Tarquin pour le lui rendre, ou enflammer le front de Servius sans le brûler. Les dieux d'en haut n'ont pas à tâche de descendre si bas ; c'est le lot des divinités intermédiaires »[128]. L'idée que la responsabilité des vers oraculaires n'incombe pas directe-

---

125 Sur l'influence de Plutarque sur Apulée, voir Barra (1960/1961), pp. 73–77 ; Moreschini (1965), pp. 34–35.

126 Apulée, *De deo Socratis*, VII, 135–136 (trad. Beaujeu). Voir Montero (1993), surtout p. 126, et Briquel (1997), pp. 41–44, et pp. 80–81, pour l'interprétation démonologique de l'haruspicine dans le christianisme.

127 Voir Beaujeu (1973), p. 218.

128 Apulée, *De deo Socratis*, VII, 136–137 (trad. Beaujeu).

ment aux dieux rappelle encore le *De Pythiae oraculis*, mais Apulée est, semble-t-il, le premier à avoir attribué les oracles sibyllins à l'influence des *daimones*.

Outre les pratiques divinatoires, Apulée s'est montré également sensible aux cultes civiques dont l'explication démonologique évoque le discours de Cléombrote dans le *De defectu*. À ce sujet, Apulée établit une relation entre la fonction religieuse des « démons » et leur caractère « passible », relation qui joue un rôle central dans sa démonologie :

> Car ils sont au même titre que nous 'passibles' de tous les apaisements comme de tous les soulèvements de l'âme : ainsi la colère les soulève, la pitié les fléchit, les présents les allèchent, les prières les attendrissent, les outrages les irritent, les hommages les apaisent, et tout le reste les fait changer de la même manière que nous[129].

En raison de leur sensibilité, de cette capacité de résonner aux messages humains, ils seraient plus en mesure que les dieux – dont la nature supposée « libre de toute passion » (*ab omnibus animi passionibus liber*) les rendrait insensibles à des affects humains (*De deo S.* XII, 147) – de recevoir les demandes et les honneurs qui leur sont adressés[130] :

> De là vient aussi que les mille formes d'observances religieuses et toutes les variétés de sacrifices méritent confiance. Soyons sûrs qu'au nombre de ces êtres divins, il en est qui se réjouissent d'être honorés la nuit et d'autres le jour, certains en public et d'autres en secret, certains dans l'allégresse et d'autres dans la tristesse, par des victimes ou par des cérémonies ou par d'autres rites : par exemple, les 'divinités' d'Égypte aiment en général les lamentations, celles de la Grèce préfèrent le plus souvent les danses, celles des Barbares le vacarme des cymbales, des tambourins et des flûtes. De même les autres articles de la liturgie varient considérablement selon les pays : marche des processions, silence des mystères, fonctions des prêtres, prescriptions à observer dans les sacrifices ; même chose pour les effigies et les ornements des dieux, la consécration et l'orientation des sanctuaires, la mise à mort et la couleur des victimes[131].

Cette explication des cultes civiques par la démonologie évoque évidemment le *De defectu*, avec une différence significative d'accent : ce n'est plus le contenu des rituels qui rend nécessaire le recours aux *daimones*,

---

[129] Ibid. XIII, 147–148: *Nam proinde ut nos pati possunt omnia animorum placamenta uel incitamenta, ut et ira incitentur et misericordia flectantur et donis inuitentur et precibus leniantur et contumeliis exasperentur et honoribus mulceantur aliisque omnibus ad similem nobis modum uarient.*

[130] L'importance de la relation entre le caractère « passible » et la réceptivité des *daimones* chez Apulée a été soulignée par Habermehl (1996), pp. 121–122.

[131] Apulée, *De deo Socratis*, XIV, 148–149 (trad. Beaujeu).

mais leur diversité. Certains rituels sont accomplis le jour, certains pendant la nuit, certains dans la joie, certains dans les lamentations et chaque pays a ses coutumes différentes ; attribuer leur origine aux dieux signifierait, selon Apulée, accuser les dieux d'inconséquence et de changements affectifs. Le contenu effectif des cultes est relativement peu important pour Apulée, d'où également son apparent désintérêt pour les types particulièrement étranges de rituels (les sacrifices humains, les imprécations, etc.) qui légitimaient, aux yeux de Cléombrote, le recours à l'hypothèse de l'existence des *daimones* mauvais.

Mais cet apparent désintérêt a peut-être une explication plus profonde. C'est que la justification des cultes civiques par la démonologie est, chez Apulée, à la différence de Plutarque, plutôt un corollaire qu'une préoccupation en soi. Ce qui est au cœur de son discours, c'est l'idée que les *daimones* sont l'expression d'une providence qui touche l'individu et que, par leur nature et par leurs fonctions, ils garantissent la communication immédiate entre l'homme et les dieux. Touchés par tous les affects qui caractérisent la vie humaine et « sujets aux mêmes troubles intérieurs que nous » (*quibus nos, turbationibus mentis obnoxii*, XIII, 148), les *daimones* sont non seulement un destinataire plus adéquat que les dieux pour les sacrifices et les rites qu'on accomplit à leur intention, mais aussi et peut-être surtout un partenaire de dialogue et de souffrance. Les prières les attendrissent car, à la différence des dieux, ils partagent les passions humaines, les présents les allèchent parce que, par comparaison avec les dieux, ils en ont besoin puisque cela peut leur apaiser une humeur éphémère. Les dieux ne se laissent « contracter par aucune angoisse » (*nullo angore contrahi*, XII, 147), à la différence des *daimones* que les aléas de la vie troublent et irritent, qui sont éprouvés par le doute et par l'inquiétude. Autant dire que le souci d'Apulée de justifier et de légitimer les pratiques rituelles par le recours à la démonologie est subordonné à ce brûlant besoin, qui est un signe de l'époque, d'un compagnon céleste, d'un « dieu familier » dont on puisse recevoir à tout moment un secours discret et un réconfort spirituel.

### *Maxime de Tyr. Oracles et visions*

Maxime de Tyr ne fait pas exception à cette vulgate médio-platonicienne qui a attribué les différentes formes de la religion civique en premier lieu non aux dieux, mais aux *daimones*. Chez le philosophe de Tyr, comme chez Apulée, cette interprétation fait partie d'un discours sur le *daimōn* de Socrate (*Dialexeis* VIII et IX) – un autre thème d'école

du médio-platonisme – et est de ce fait liée à des questions spécifiques de cette thématique, comme la divination et, en particulier, la mantique oraculaire[132].

Chez Apulée, le lien entre le thème du *daimōn* de Socrate et l'interprétation démonologique de la religion est pourtant plutôt implicite, tandis que chez Maxime, comme chez Xénophon[133], les deux thèmes sont non seulement mis en relation, mais aussi interdépendants, puisque c'est le rôle des *daimones* dans la divination et dans la mythologie qui légitime et rend plausible l'existence du *daimōn* de Socrate et, partant, du *daimōn* personnel. L'argumentation de Maxime, structurée en deux étapes, dont la première concerne la divination et la seconde la mythologie homérique, a la structure suivante :

*Argument tiré de la divination oraculaire* (VIII, 1–3) : il ne faut pas s'étonner de ce que Socrate jouissait toujours de la compagnie d'un « *daimonion* prophétique » (δαιμόνιον … μαντικόν) inséparable de son intellect, puisque beaucoup d'autres gens entrent habituellement en commerce intime avec le domaine démonique, non seulement pour régler leurs affaires personnelles, mais aussi pour prophétiser aux autres, en public ou en privé (à Delphes, à Dodone, à Claros, à Xanthe, à Ismenès). Il n'y a aucune différence entre l'inspiration démonique de Socrate et celle de la Pythie assise sur son tripode et prophétisant « remplie de souffle démonique » (ἐμπιμπλαμένη δαιμονίου πνεύματος). En Béotie, à Lébadée, on consultait également le *daimonion* en descendant dans l'antre de Trophonios. Après avoir été retiré de l'antre, le consultant « était lui-même son propre oracle » (ὑποφήτης αὐτάγγελος). Si ces histoires sont vraies, il serait étrange en effet qu'on s'étonne de ce que la divinité a jugé bon d'accorder à un philosophe, à un homme accompli en science et en vertu, ce qu'elle a octroyé à tout le monde.

*Argument tiré de la mythologie homérique* (VIII, 5–6) : que les gens qui expriment des doutes au sujet de l'existence du *daimonion* de Socrate n'ont pas lu Homère lorsque, pendant la querelle opposant Achille à Agamemnon, il présente Achille arrêté dans le geste de sortir l'épée par un *daimonion* qui n'est autre que la déesse Athéna (*Il.* I, 197), ou lorsqu'il présente Télémaque, embarrassé de devoir rencontrer son père, rassuré par Athéna qu'un *daimōn* lui viendra en aide pour qu'il trouve les bons mots (*Od.* III, 26–27), alors qu'ailleurs c'est la déesse Héra qui suggère une pensée à Achille (*Il.* I, 55). Le *daimonion* homérique – à la

132 Sur la divination chez Maxime, voir Soury (1942b), pp. 39–56.
133 Voir *supra*, p. 54 n. 52.

différence du *daimonion* de Socrate – présente des formes et des noms multiples et intervient à différentes occasions et de différentes manières, tous les dieux homériques étant des représentations allégoriques des *daimones*. Si l'on refuse de l'admettre, on renie du même coup Homère, l'efficacité des oracles et toutes les formes de divination. Si l'on admet l'assimilation des dieux homériques aux *daimones*, l'inspiration démonique des oracles et la dignité de Socrate, alors il faut admettre nécessairement aussi l'existence du *daimonion* de Socrate.

Sur ces deux raisonnements qui partent d'une explication de la religion par la démonologie pour prouver l'existence du *daimōn* de Socrate, on peut faire trois types de remarques. En premier lieu, en ce qui concerne l'interprétation démonologique de la divination, la version de Maxime, qui reprend l'argumentation de Xénophon (*Mémorables* I, 1, 1–5), diffère de celle d'Apulée en ce qu'elle s'intéresse uniquement à la divination oraculaire, alors qu'Apulée se réfère à toute technique divinatoire sans exception, avec une mention spéciale pour les prodiges de la tradition romaine, et sans mentionner formellement les oracles. Les exemples mentionnés, l'oracle de Delphes et le sanctuaire de Trophonios à Lébadée, se retrouvent aussi chez Plutarque.

En deuxième lieu, à la différence de Plutarque, qui a montré peu d'intérêt pour l'interprétation démonologique de la poésie homérique – qu'il connaissait bien pourtant (cf. *De genio*, 580 C–D) –, et à la différence d'Apulée, qui n'aborde le sujet que d'une manière tangentielle, Maxime tire ses preuves sur l'équivalence entre les dieux et les *daimones* précisément des poèmes homériques.

Enfin, au sujet de l'assimilation des dieux du panthéon hellénique à des *daimones*, le IX$^{e}$ discours de Maxime élargit le champ de sélection des exemples, en mentionnant aussi d'autres divinités, comme Asclépios ou Dionysos, ou des héros divinisés comme Héraclès ou Achille, dans un contexte différent, où il est question de la diversité des fonctions et des tâches assignées aux différents *daimones* (*Dialexeis* IX, 7 b–c). L'équivalence dieux–*daimones* a cette fois un autre enjeu. Il ne s'agit plus de prouver l'existence du *daimōn* de Socrate, supposée admise par le public, ni, comme chez Plutarque, de rationaliser la religion civique. L'assimilation a pour fondement, chez Maxime, les « visions » dans lesquelles, selon la tradition, ces dieux–*daimones* se manifestaient à leurs fidèles, une tradition au-dessus de tout soupçon, car de pareilles visions le philosophe de Tyr témoigne lui-même en avoir eues, lorsqu'il a vu les Dioscures sur la mer « sous forme d'astres brillants », ou encore lorsqu'il a vu Asclépios et Héraclès à l'état de veille :

> Des navigateurs ont souvent vu un homme à l'allure d'un dieu, aux cheveux blonds et couvert d'armes d'or. D'autres ne l'ont pas vu, mais ils l'ont entendu chantant des péans. D'autres l'ont vu et entendu à la fois. Si quelqu'un s'endort involontairement dans l'île, Achille l'éveille, l'amène dans sa tente, et le régale. Patrocle verse du vin, Achille joue de sa lyre, on dit que Thétis est elle aussi présente, ainsi que d'autres *daimones*. Les Troyens affirment aussi qu'Hector est resté dans sa patrie et peut être vu se promenant dans la campagne, lançant des éclairs. Quant à moi, je n'ai vu ni Achille, ni Hector, mais j'ai vu Castor et Pollux au-dessus d'un navire, sous forme d'astres brillants qui dirigeaient le navire ballotté par la tempête. J'ai vu Asclépios et ce n'était pas en songe. J'ai vu aussi Héraclès et j'étais à l'état de veille[134].

Que les dieux peuvent se montrer aux hommes, non pas à tous, mais seulement à certains élus, qu'ils les guident et les accompagnent en « se tenant à leurs côtés », c'était une croyance qui a persisté, malgré les réserves de quelques philosophes, depuis l'époque d'Homère jusqu'à la fin de l'Antiquité, les apparitions des dieux étant liées en général à des périodes et à des sanctuaires déterminés[135]. Les voyageurs et les malades étaient, pour des raisons faciles à imaginer, des visionnaires privilégiés. C'est en voyageur que Maxime vit les Dioscures et c'est en malade qu'Aelius Aristide, son contemporain, garda des années durant un sentiment exalté de la présence d'Asclépios. Mais à l'époque de Maxime et d'Aelius Aristide, cette forme d'expérience religieuse connaît déjà son apogée, le désir de voir Dieu ou les dieux s'illustrant à tous les niveaux de la vie religieuse, de la dévotion populaire jusqu'à la piété philosophique[136].

Maxime, dont l'œuvre n'est pas encore touchée par la mode hermétique et par la littérature de révélations, vit en quelque sorte dans deux mondes à la fois. Homme de son temps, il ne dédaigne pas d'avouer ses expériences mystiques, mais en platonicien de stricte observance il ne saurait admettre que le divin puisse avoir un commerce direct avec l'humain et que la nature divine puisse se laisser voir par les yeux des mortels. Ce que l'on voit, ce sont non des dieux mais des *daimones*. L'assimilation des dieux traditionnels à des *daimones* n'est, certes, pas une innovation de Maxime, mais elle trouve ici un appui particulier et un fondement supplémentaire dans la tradition des révélations divines.

---

134 Maxime de Tyr, *Dialexeis*, IX, 7 b–c. Selon Porphyre, *De philosophia ex oraculis haurienda*, II, pp. 128–129 [= Eusèbe, *Préparation évangélique*, V, 5, 8–9], Pan, bon *daimōn* serviteur de Dionysos, se serait montré à des campagnards.

135 Voir Dodds (1957), pp. 102–121 ; Lane Fox (1997), pp. 111–133.

136 Voir *infra*, pp. 206–207 et 283–286.

Si les dieux traditionnels sont en réalité des *daimones*, c'est aussi parce que l'on sait depuis Homère qu'ils se laissent parfois voir par les humains, une espèce de philanthropie que le philosophe de Tyr, en bon platonicien, refuse de concéder à la divinité.

### *Porphyre. Culte démonique et culte philosophique*

Porphyre partage avec ses prédécesseurs la conviction, fondée sur le passage classique du *Banquet*, que la mantique est l'œuvre des *daimones* qui sont des intermédiaires entre les dieux et les humains. Ils portent aux dieux les prières et rapportent « leurs conseils et leurs admonitions grâce aux oracles » ; ils patronnent aussi les arts libéraux : l'éducation, la médecine, la gymnastique (*De abst.* II, 38, 3).

Porphyre retient également une autre doctrine qui est un lieu commun chez les platoniciens du IIe et du IIIe siècle : celle du gouvernement démonique du monde sublunaire[137]. Les *daimones* gouvernent les animaux, les récoltes et des phénomènes atmosphériques comme les pluies ou les vents (*De abst.* II, 38, 2). À côté de ces ἀγαθοὶ δαίμονες, il existe des *daimones* κακοεργοί : les bons *daimones* sont des âmes qui dominent leur πνεῦμα par la raison, les mauvais sont des âmes dominées par leur partie pneumatique, subissant des troubles affectifs (agitations, colère) causés par cette dernière (II, 38 ; cf. II, 58, 2). Cette distinction entre les *daimones* bons et mauvais permet à Porphyre, à l'instar de Xénocrate (fr. 25 H = 229–230 IP) et de Plutarque (*De defectu*, 417 C–D), de rendre raison des pratiques religieuses jugées aberrantes (les sacrifices humains, par exemple)[138], et des calamités naturelles comme les tremblements de terre ou les épidémies. Localisés dans « la région proche de la terre » (τὸν περίγειον τόπον)[139], les *daimones* κακοεργοί sont à l'origine de toutes les « souffrances qui sévissent la terre » : « épidémies, mauvaises récoltes, tremblements de terre, sécheresses et autres calamités semblables » (II,

---

[137] Voir *supra*, pp. 129–132.

[138] Porphyre, *De abstinentia*, II, 54–57 ; cf. Eusèbe, *Préparation évangélique*, IV, 16, 1–19 ; 17, 4–8 ; V, 4, 3–4 ; Théodoret, *Thérapeutique des maladies helléniques*, X, 9.

[139] Selon Lewy (1978), p. 259, 283 n. 94, et Bouffartigue, Patillon (1979), p. 43, le περίγειος τόπος est un terme chaldaïque (cf. *Oracles chaldaïques*, fr. 149). Philon, *De specialibus legibus* I, 89, oppose pourtant le caractère raisonnable et harmonieux du ciel au ψεῦδος qui caractérise le περίγειον χῶρον, et Porphyre associe également l'espace démonique au domaine du ψεῦδος (*De abst.* II, 42, 1). Celse connaît lui aussi les περιγείοι δαιμόνες (Origène, *Contre Celse*, VIII, 60) et l'idée se retrouve également chez Maxime de Tyr (*Dialexeis*, IX, 6).

40, 1) ; ils se réjouissent des sacrifices sanglants (II, 42, 3)[140], et patronnent les pratiques de sorcellerie (II, 42, 1)[141]. L'idée d'associer les calamités naturelles à l'influence des *daimones* se retrouve dans les *Hermetica*, où il ne s'agit pas cependant de *daimones* proprement mauvais, mais plutôt de *daimones* justiciers, les calamités qu'ils sont censés produire ayant une fonction éminemment punitive et pédagogique[142].

La démonisation du monde sublunaire et du culte civique n'est pas un phénomène isolé à l'époque de Porphyre. La conception selon laquelle le monde d'ici-bas est le domaine des puissances malignes auxquelles seul le sage ou l'initié peut échapper est un lieu commun partagé par de nombreux courants religieux et philosophiques[143]. La religion civique, avec ses rites ancestraux et sa mythologie, n'y joue qu'un rôle secondaire quand elle n'est pas formellement dénoncée, comme c'est le cas chez les gnostiques et les apologistes chrétiens.

Porphyre rejoint sur ce terrain ses adversaires, mais le paradoxe n'est qu'apparent ou superficiel. La religion officielle est rejetée en bloc par ces derniers, tandis que la critique de Porphyre, qui s'inspire sur ce point de Théophraste[144], n'en vise qu'une partie bien circonscrite, à savoir le

---

[140] Cf. Origène, *Contre Celse*, III, 37 ; Eusèbe, *Préparation évangélique*, IV, 10, 3 ; IV, 15, 1–4 ; IV, 16, 21 ; IV, 19, 7, etc. Sur la place de la théorie porphyrienne du sacrifice dans le discours apologétique d'Eusèbe, voir Simonetti (2002). L'idée selon laquelle ce sont les démons, au sens chrétien du mot, et non les dieux qui se plaisent aux sacrifices se retrouve aussi chez Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien*, IV, 125, PG 76, col. 692 A–C (cite Porphyre, *De abst.* II, 41–42 et la *Lettre à Anébon*, 2, 7 a), et chez Théodoret, *Thérapeutique des maladies helléniques*, III, 59–61 (cite Porphyre, *De abst.* II, 41–42) ; X, 9 (cite Plutarque, *De defectu*, 417 C). Clarke (2001), p. 41 n. 12, replace la position de Porphyre dans une longue tradition qui met en cause l'idée selon laquelle les dieux se plaisent aux sacrifices. Sur les sacrifices consacrés aux *daimones* dans la doctrine « chaldaïque », voir Lewy (1978), p. 289 n. 114. La relation entre les *daimones* et le sacrifice, qui remonte au *Banquet*, dérive ultimement de l'étymologie du δαίμων (voir *supra*, p. 13).

[141] Cf. Eusèbe, *Préparation évangélique*, IV, 22, 10–11 ; Théodoret, *Thérapeutique des maladies helléniques*, III, 59–60.

[142] *CH* I, 14; XVI, 10; voir *supra*, p. 132 n. 137. Soury (1942a), p. 59, avait noté l'existence d'un certain nombre de parallèles lexicaux entre le passage du *CH* et *De defectu*, 471 B–D. L'association des tremblements de terre à l'intervention des *daimones* a pu de surcroît être favorisée par l'ambiguïté du mot πνεύματα qui peut désigner à la fois les vents souterrains – qui, selon l'ancienne séismologie (cf. Aristote, *Météorologiques*, II, 8, 368 a 26–34), sont à l'origine des tremblements de terre – et les *daimones* souterrains dans les *Oracles chaldaïques*; voir Lewy (1978), p. 259 n. 2.

[143] Voir *supra*, p. 132.

[144] Le livre II du *De abstinentia* contient de larges extraits du Περὶ εὐσεβείας de Théophraste (cf. Eusèbe, *Préparation évangélique*, IV, 14, 1–9). Sur les différences entre les conceptions sur le sacrifice de Porpyhre et de Théophraste, voir Bouffartigue, Patillon (1979), pp. 17–29. Mais l'idée selon laquelle les dieux n'ont pas besoin de sacrifices

sacrifice sanglant (δι' αἱμάτων θυσία)[145], et surtout la consommation de la viande, pour des raisons végétariennes[146]. D'autre part, sa critique ne concerne que la pratique religieuse des philosophes, l'abstinence des êtres animés n'étant pas un précepte valable pour tous les hommes (*De abst.* I, 27, 1 ; II, 3, 1). Cette critique ne remet pas en question le culte civique tel qu'il est pratiqué selon les lois de chaque cité[147], elle vise seulement à le modérer et à montrer la supériorité de la disposition intérieure par rapport au geste rituel[148].

La « démonisation » de la religion civique est donc, chez Porphyre, relative, car, d'une part, même si les sacrifices d'animaux sont consacrés aux *daimones* et non aux dieux, cela ne signifie pas que ces *daimones* sont nécessairement κακοεργοί, et, d'autre part, une partie essentielle du culte civique (les oracles, les prières) concerne à titre premier les dieux et non les *daimones*. La distinction opérée entre les deux types de *daimones* est ainsi doublée d'une distinction entre les différents paliers du culte : un palier inférieur, qui correspond à des pratiques impies (sorcellerie, sacrifices sanglants) attribuées à des *daimones* malfaisants (*De abst.* II, 42, 1–3) ; un palier moyen, représenté par la divination (II, 41, 3 ; II, 53) et par certains sacrifices « modérés » d'êtres animés (II, 36, 5 ; II, 58, 2), assigné à de bons *daimones*[149] ; enfin, le palier supérieur, qui correspond en premier lieu au « sacrifice intellectuel » (νοερὰ θυσία) du philosophe

---

se retrouve déjà chez Platon, *République* II, 365 c ; *Lois* X, 885 b, 906 b–c. Voir aussi Martin, Primavesi (1999), p. 97, pour la relation entre le refus des sacrifices sanglants et la démonologie chez Empédocle ; cf. Balaudé (1992), pp. 561–569, 779–786.

[145] Porphyre, *De abstinentia*, II, 12, 22–24 et 58. Sur les sacrifices sanglants en Grèce ancienne, voir, en général, Rudhardt (1958), pp. 249–300.

[146] Sur la conception de Porphyre sur le sacrifice et le végétarisme, voir Bouffartigue, Patillon (1977), p. LXI-LXVIII ; Camplani, Zambon (2002), pp. 62–74 ; Nagy (2009), pp. 28–34 ; Belayche (2011).

[147] Porphyre, *De abstinentia*, II, 33 ; II, 61, 1 ; *Lettre à Marcella* 18, p. 116. 14–15 : οὗτος γὰρ μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια ; cf. ibid., 23, p. 119.21–22. Voir sur ce point Camplani, Zambon (2002), pp. 70–74.

[148] Porphyre, *De abstinentia* II, 61, 1 : θεοῖς δὲ ἀρίστη μὲν ἀπαρχὴ νοῦς καθαρὸς καὶ ψυχὴ ἀπαθής, οἰκεῖον δὲ καὶ τὸ μετρίων μὲν ἀπάρχεσθαι τῶν ἄλλων, μὴ παρέργως δέ, ἀλλὰ σὺν πάσῃ προθυμίᾳ.

[149] C'est Eusèbe (*Préparation évangélique*, IV, 19, 3) qui interpréta le texte de Porphyre comme preuve en faveur de l'idée selon laquelle la divination hellénique est l'œuvre des démons mauvais. Sur ce détournement du sens du texte de Porphyre, voir Zink (1979), pp. 13 et 202 n. 4. Voir aussi Zambon (2002), pp. 273–274. Cf. Origène, *Contre Celse*, IV, 92, avec le commentaire de Fédou (1988), pp. 439–440 ; Méhat (1987). Porphyre est également à l'origine de la théorie augustinienne de la divination démonique ; voir Pépin (1999), pp. 75–78.

(II, 45, 4)[150], « prêtre du dieu suprême » (II, 49), mais qui n'exclut pas néanmoins certains sacrifices matériels très simples, comme ceux d'êtres inanimés (II, 31, 1 ; II, 61, 1).

La distinction entre les bons et les mauvais *daimones* et entre leurs activités est essentielle pour la défense de la religion civique. Une partie des fonctions octroyées aux bons *daimones* dans la tradition platonicienne basculent ainsi, pour les besoins de la polémique, dans le domaine du mal. Les παθήματα des dieux homériques ne concernent pas les bons *daimones*, comme Plutarque et Maxime l'avaient affirmé, mais des *daimones* κακοεργοί, accessibles à la passion (*De abst.* II, 41, 1). L'enjeu est évident, car tout un pan de la critique chrétienne de la religion hellénique se trouvait ainsi sans objet : si les adversaires de l'hellénisme condamnaient les poèmes homériques pour leur indécence et leur impiété, ils ne faisaient que répéter ce que les philosophes, à commencer par Platon lui-même, avaient depuis longtemps affirmé. Porphyre se refuse ici la voie commode de reprocher à ses opposants l'ignorance du sens caché de la poésie homérique, mais Homère « le théologien », que Porphyre n'ignore pas par ailleurs, est absent du *De abstinentia*.

Mais les fabulations des poètes ne sont pas la seule source de la confusion sur la nature et les activités des dieux et des *daimones* (*De abst.* II, 41, 1–2) ni d'ailleurs la plus importante. L'origine de l'ignorance théologique réside, selon Porphyre, surtout dans l'influence néfaste des *daimones* (mauvais) eux-mêmes : « alors qu'ils (*scil.* les *daimones* κακοεργοί) sont les causes des souffrances qui sévissent la terre [. . .] ils nous inspirent l'idée que les auteurs de ces maux sont ceux-là mêmes qui provoquent les événements exactement opposés »[151]. Les *daimones* mauvais nous abusent de propos délibéré en nous faisant croire que leurs actions et leurs apparitions sont celles des dieux : « ils prennent le masque des autres dieux » (ὑποδύντες τὰ τῶν ἄλλων θεῶν πρόσωπα, II, 40, 3) ; d'où la réticence de Porphyre à l'égard des visions qui va à l'encontre de l'esprit de son époque. Si Maxime de Tyr prétend avoir vu des *daimones* en songe et à l'état de veille, Porphyre est plus circonspect : ce sont les mauvais *daimones* qui s'attachent à tromper notre φαντασία en nous

---

[150] L'idée du sacrifice spirituel se retrouve aussi dans les *Hermetica* (*CH* I, 31), dans le judaïsme hellénistique (*Testament de Lévi* III, 6 ; *Règle de la Communauté* IX, 3–5), et dans le christianisme (*Rom* 1, 9 ; 12, 1–2 ; *1 Pierre* 2, 5) ; cf. *Épître à Diognète*, II, 8–10 ; Eusèbe, *Préparation évangélique*, IV, 10, 5–6 ; 11, 1. Voir Camplani, Zambon (2002), pp. 74–83.

[151] Porphyre, *De abstinentia*, II, 40, 1 (trad. Bouffartigue, Patillon).

faisant croire qu' il s' agit d' apparitions divines[152]. Ici encore Porphyre raisonne en accord apparent avec ses adversaires – les prétendues visions des dieux sont, sinon toujours au moins très souvent, des illusions démoniaques[153] – mais ce n' est que pour mieux distinguer les apparitions des *daimones* des révélations véritables. En ce qui concerne l' idée, tout à fait nouvelle en milieu platonicien, que les *daimones* mauvais « veulent être dieux » et que « la puissance qui se trouve à leur tête (ἡ προεστῶσα δύναμις) veut passer pour le dieu suprême »[154], elle a pu être empruntée aux *Oracles chaldaïques* qui utilisaient, à leur tour, une source mazdéenne[155]. Dans la *Philosophie tirée des oracles* citée par Eusèbe, les chefs des *daimones* mauvais sont Sarapis–Pluton et Hécate[156]. Les *daimones* mauvais rendent responsables de leur méfaits non seulement les dieux, mais aussi le dieu suprême (τὸν ἄριστον θεὸν), « en disant que par lui tout est bouleversé et mis sens dessus dessous » (ᾧ δὴ καὶ τεταράχθαι φασὶν πάντ' ἄνω κάτω, II, 40, 4), en trompant ainsi non seulement les profanes, mais aussi « un bon nombre de ceux qui consacrent leur temps à la philosophie » (ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ διατριβόντων οὐκ ὀλίγοι, II, 40, 5). Ce n' est pas facile à deviner à quels « philosophes » pense Porphyre, car l' idée selon laquelle le dieu suprême peut être une cause de bouleversements n' a jamais été professée par une école philosophique hellène. Peut-être a-t-il en vue ici les chrétiens[157], mais l' idée d' un démiurge mauvais s' accorde également avec la théologie gnostique.

L' idée selon laquelle la confusion entre les dieux et les *daimones* est l'œuvre des *daimones* est donc appliquée par Porphyre à trois ordres

---

[152] Porphyre, *De abstinentia*, II, 42, 1. Cf. Jamblique, *De mysteriis* II, 10, p. 90.10–12 : λέγεις μὲν γὰρ τὸ περιαυτολογεῖν καὶ τὸ ποιὸν φάντασμα φαντάζειν κοινὸν εἶναι θεοῖς καὶ δαίμοσι καὶ τοῖς κρείττοσι γένεσιν ἅπασιν. Sur la conception de Jamblique sur la φαντασία, voir Sheppard (1997). Sur les tromperies des *daimones*, voir aussi les textes de Julien analysés par Puiggali (1982a), pp. 301–302.

[153] Voir, *e.g.*, *Homélies pseudo-clémentines*, IX, 14, 2–3 ; IX, 15, 1 ; Justin, *1e Apologie*, XIV, 1, PG, VI, col. 348.

[154] Porphyre, *De abstinentia*, II, 42, 2 (trad. Bouffartigue, Patillon) : βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος. Cf. Origène, *Contre Celse*, III, 37.33–35 ; Eusèbe, *Préparation évangélique*, IV, 21, 6 et 22, 12 ; IV, 10, 5 ; VII, 16, 10 ; Théodoret, *Thérapeutique des maladies helléniques*, III, 62–64.

[155] Voir Lewy (1978), p. 285. Pour une origine iranienne plaidaient déjà Bidez, Cumont (1938), II, pp. 60–61 et 280 n. 3, qui voyaient dans ἡ προεστῶσα δύναμις un équivalent d' Ahriman. Un relevé des opinions avancées à ce sujet chez Bouffartigue, Patillon (1977), p. XLI–XLII.

[156] Porphyre, *De philosophia ex oraculis haurienda*, II, pp. 147 et 151 [= Eusèbe, *Préparation évangélique*, IV, 23, 1 et 6]. Cf. Lewy (1978), pp. 54–55.

[157] Comme le pensent Bouffartigue, Patillon (1979), p. 218 ad loc.

de réalités : aux calamités naturelles, aux visions et aux sacrifices sanglants. Ce sont les trois domaines privilégiés où l'intervention nuisible des *daimones* malfaisants passe indûment pour l'œuvre des dieux ou, pire encore, de la divinité suprême. À l'exception des calamités, qui sont partout causées par les *daimones* mauvais, les visions et les sacrifices sanglants présentent deux aspects opposés, bénéfique et maléfique, selon qu'ils soient l'œuvre des *daimones* mauvais ou de la divinité. Dans le cas des sacrifices, comme dans celui des visions, Porphyre transfère en registre négatif, à des fins polémiques, une fonction couramment attribuée dans le médio-platonisme aux bons *daimones* pour en faire une œuvre des *daimones* κακοεργοί. Ces derniers prennent plaisir « aux libations et à l'odeur des viandes (*Il.* IX, 500) » dont s'engraisse la partie pneumatique de leur nature qui se nourrit des vapeurs et des exhalaisons produites par le sang et la chair brûlée[158], conception partagée également par Celse et Clément d'Alexandrie[159]. Les sacrifices sanglants et les prières que l'on voue indûment aux dieux comme si ceux-ci étaient des êtres passibles (ἐμπαθεῖς) et courroucés[160], ce sont les mauvais *daimones* qui nous suggèrent de les leur adresser car ils « veulent nous convertir à eux » (ἐφ' ἑαυτοὺς ἐπιστρέψαι, *De abst.* II, 40, 2). L'idée selon laquelle les mauvais *daimones* nous éloignent de Dieu et nous incitent à leur consacrer le culte destiné à la divinité, idée sans précédent dans la tradition platonicienne, se retrouve dans le judaïsme hellénistique[161], et notamment dans les *Homélies* pseudo-clémentines[162], avec lesquelles la démonologie de Porphyre présente d'ailleurs des affinités remarquables[163]. Une doctrine analogue est attribuée par Jamblique aux « prophètes chaldéens »[164].

On comprend que, selon Porphyre, il est bien inutile de pratiquer des sacrifices propitiatoires à l'égard de ces *daimones* pour les apaiser[165], mais cela non parce qu'il s'agit d'une œuvre des *daimones* mauvais, mais

---

158 Porphyre, *De abstinentia* II, 42, 3. Cf. *Lettre à Anébon*, 2, 8 b, p. 18.5–19.2 [= Eusèbe, *Préparation évangélique*, V, 10, 2]. Jamblique (*De mysteriis* V, 10, p. 212.3–7) réfute énergiquement cette idée.

159 Origène, *Contre Celse*, VIII, 60.7–9 ; Clément, *Protreptique*, II, 41, 3 ; III, 42, 1.

160 Porphyre, *Lettre à Anébon*, 1, 2 c, p. 4.11–12 [= Eusèbe, *Préparation évangélique*, V, 10, 10]. Cf. *De abstinentia* II, 40, 2 ; Jamblique, *De mysteriis* I, 12, p. 40.16–19.

161 *1 Hénoch*, 19, 1 ; cf. ibid., 8, 2. Voir aussi *Oracles chaldaïques*, fr. 135.

162 *Homélies pseudo-clémentines*, IX, 13, 2. Cf. *1 Cor* 9, 20 ; *Apoc* 9, 20.

163 Comme le relevait déjà Bousset (1915).

164 Jamblique, *De mysteriis*, III, 31, p. 176.2. Voir *infra*, pp. 226–227.

165 Porphyre, *De abstinentia*, II, 43, 2 : εἰ δὲ ταῖς πόλεσιν ἀναγκαῖον καὶ τούτους ἀπομειλίττεσθαι, οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς ; cf. Jamblique, *De mysteriis* I, 13, p. 43.1–2 et 16. Voir *supra*, pp. 169 n. 22, 174 n. 44 et 186.

parce que les bénéfices que l'on peut en obtenir seraient exclusivement de nature matérielle[166]. L'idée que les *daimones* malfaisants peuvent procurer des avantages peut paraître bien étrange, mais il faut tenir compte de ce que la matière, le corps et les biens matériels sont, chez Porphyre, des biens inférieurs, méprisables et, comparés aux biens de l'âme, ils apparaissent plutôt comme des maux que des biens. La foule ne se préoccupe pas de l'âme, mais des biens matériels (*De abst*. II, 43, 2 ; II, 37, 5), alors que le philosophe, ignorant autant que possible ces biens par la pratique de l'ἀπάθεια, mettra tout en œuvre pour se rendre semblable à Dieu, en se séparant « des hommes et des *daimones* méchants, et d'une façon générale de tout ce qui se complaît dans le mortel et le matériel »[167]. L'ἀπάθεια est la marque du sage, le témoignage de sa ressemblance au divin, alors que les mauvais *daimones* sont attachés au πάθος à travers lequel ils s'attirent les hommes intempérants, incapables de dominer leurs passions : « plus nous négligeons d'extirper de notre âme les passions, plus nous nous lions à la puissance mauvaise, et plus il nous faudra tenter de l'apaiser »[168]. Cette théorie se retrouve dans la littérature hermétique (*CH* XVI, 15), et les *Homélies* pseudo-clémentines en développent une version particulière selon laquelle les *daimones* s'introduisent dans le corps humain par l'intermédiaire des sacrifices[169], d'où l'interdiction chrétienne de consommer la viande consacrée aux « idoles »[170].

Les *daimones* mauvais patronnent également les pratiques de « sorcellerie » (γοητεία), tandis que la mantique est réservée aux ἀγαθοί, qui ont, entre autres, le rôle de mettre en garde contre les *daimones* mauvais (*De abst*. II, 41, 3). Les *daimones* mauvais déterminent les ignorants à préparer « les liqueurs maléfiques et les philtres d'amour » (II, 42, 1), ils sont vénérés par les « sorciers » (II, 41, 5), idée dont l'origine est à

---

[166] Porphyre, *De abstinentia*, II, 43, 2–3. Jamblique est d'accord avec Porphyre sur ce point (*De mysteriis*, II, 9, p. 89.10–12 et II, 6, p. 82.10–15) ; cf. Origène, *Contre Celse*, VIII, 60.3–7.

[167] Porphyre, *De abstinentia*, II, 43, 3 (trad. Bouffartigue, Patillon).

[168] Ibid. II, 43, 4 : καθ' ὅσον τῆς τῶν παθῶν ἐξαιρέσεως ἀμελοῦμεν τῆς ψυχῆς, κατὰ τοσοῦτον τῇ πονηρᾷ δυνάμει συναπτόμεθα, καὶ δεήσει καὶ ταύτην ἀπομειλίττεσθαι. Cf. *Lettre à Marcella* 9, p. 110.19–21, 13, p. 113.6–23 ; *Lettre à Anébon*, 1, 2 c, p. 4.9–10 [= Jamblique, *De mysteriis* I, 10, p. 33.12–15] ; Jamblique, *De mysteriis*, I, 11, p. 37.4–5 ; Eusèbe, *Préparation évangélique*, IV, 19, 1–2 ; Évagre, *Traité pratique*, 57. Sur l'idéal de l'ἀπάθεια dans la patristique grecque et latine, voir Spanneut (1990), surtout pp. 43–52.

[169] *Homélies pseudo-clémentines*, IX, 9, 2 ; IX, 14, 4 ; cf. ibid. VIII, 20, 1–4 et 23, 1–2. Voir aussi Lewy (1978), pp. 264–265, 276–278.

[170] *Actes* 15, 20 et 29 ; 21, 25 ; *1 Cor* 8 ; cf. [Clément de Rome], *Reconnaissances*, II, 71, 3–4.

chercher, peut-être, dans le judaïsme et le mazdéisme hellénistiques[171], mais l'opposition entre la théurgie et la γοητεία, objet des *daimones* trompeurs, est un trait caractéristique de la littérature « chaldaïque »[172].

En guise de conclusion, on peut affirmer que si les calamités naturelles, les sacrifices sanglants et la sorcellerie sont, chez Porphyre, les activités de prédilection des *daimones* mauvais, le domaine du divin n'est pas aussi bien défini. Si l'on laisse de côté les révélations divines et la mantique, domaines traditionnellement assignés aux (bons) *daimones* dans la tradition platonicienne, il reste toute une partie de la religion civique qui, sans être « démonisée », ne semble pas s'accorder aux exigences de la religion philosophique. Les prières[173] et les offrandes[174] s'adressent en effet aux dieux comme à des êtres ἐμπαθεῖς et l'on perçoit bien, au-delà de la défense du culte civique, une certaine réticence sur son adéquation aux réalités intelligibles.

## Le néoplatonisme tardif. La théologisation de la démonologie

### *Jamblique. La critique de la tradition démonologique*

Jamblique a élaboré sa démonologie de manière polémique, en réponse aux questions formulées par Porphyre dans sa *Lettre à Anébon*. Tenace défenseur de la religion traditionnelle, Jamblique s'est ainsi assigné la tâche de dissiper, dans le *De mysteriis*, les doutes de son interlocuteur sur la convenance entre le culte civique et la religion philosophique. Le « culte divin » (la théurgie) est entièrement pur de toute passion comme le sont également les êtres auxquels il s'adresse : « on ne peut pas admettre qu'une quelconque partie du culte s'adresse aux dieux ou aux *daimones* qui en font l'objet comme à des êtres soumis au pâtir (ἐμπαθεῖς) »[175].

[171] Voir, *e.g.*, *1 Hénoch* 8, 3. Pour cette idée dans la doctrine des μάγοι, voir Bidez, Cumont (1938), II, p. 62, 143 et 280 n. 2.

[172] Voir Lewy (1978), p. 275, 285 ; Cremer (1969), pp. 34–36 ; Bouffartigue, Patillon (1979), p. 44. Cf. Jamblique, *De mysteriis*, III, 30, p. 173.9–175.14 ; III, 31, p. 176.1–179.12, etc.

[173] Porphyre, *Lettre à Anébon*, 1, 2 b, p. 6.2–4 [= Jamblique, *De mysteriis*, I, 15, p. 46.10–12] : ἦτι γὰρ μᾶλλον ἀκλίτους καὶ ἀμιγεῖς αἰσθητοῖς εἰπὼν εἶναι τοὺς καθαροὺς νόας ἀπορεῖς, εἰ δεῖ πρὸς αὐτοὺς εὔχεσθαι ; ibid. 2, 7 a, p. 17.12–13 [= Jamblique, *De mysteriis*, I, 12, p. 40.16–19] : ἀλλ' αἱ κλήσεις, φησίν, ὡς πρὸς ἐμπαθεῖς τοὺς θεοὺς γίγνονται.

[174] Ibid. 1, 2 b, p. 6 [= Jamblique, *De mysteriis*, I, 15, p. 48.14–15] : ἀλλὰ τὰ προσαγόμενα, φησίν, ὡς πρὸς αἰσθητικοὺς καὶ ψυχικοὺς προσάγεται.

[175] Jamblique, *De mysteriis*, I, 11, p. 37.16–19 (trad. Broze, Van Liefferinge) ; cf. I, 11,

Jamblique récuse de cette manière un des axiomes de la démonologie platonicienne selon lequel les *daimones* sont des êtres accessibles à la passion :

> En effet, aucun des genres supérieurs (τῶν κρειττόνων γενῶν) n'est soumis aux passions ni n'en est exempt (ἐμπαθὲς οὐδ' ἀπαθὲς) dans le sens où il se distingue du passible (τὸ παθητὸν) par opposition, ni dans le sens où il est disposé naturellement à recevoir les passions (πεφυκὸς μὲν δέχεσθαι τὰ πάθη) mai s'en délivre par sa vertu (δι' ἀρετὴν) ou par quelque autre disposition excellente. Mais parce qu'ils sont entièrement séparés de la contrariété du pâtir et du non-pâtir (παντελῶς ἐξῄρηται τῆς ἐναντιώσεως τοῦ πάσχειν ἢ μὴ πάσχειν), parce que par nature ils ne pâtissent absolument pas (οὐδὲ πέφυκεν ὅλως πάσχειν), et que par essence ils possèdent une fermeté inflexible (ἄτρεπτον), selon cela, je pose en eux tous l'impassibilité et l'inflexibilité (τὸ ἀπαθὲς καὶ ἄτρεπτον)[176].

Un tel renversement qui s'oppose nettement à une tradition vénérable qui, de Platon à Porphyre, n'a cessé de jouir d'une autorité incontestable, n'est assurément pas anodin et a dû être déterminé par des raisons solides.

L'apologie de la théurgie, qui est en même temps une explication et une légitimation philosophique de la religion officielle, est l'enjeu principal du *De mysteriis*. Il s'agit d'un discours apologétique qui, en répondant aux questions d'un défenseur modéré du culte civique, entend renforcer ses fondements en le rendant, à ses yeux, philosophiquement immunisé contre les critiques venues de la part de ses adversaires. Ceux-ci ne sont jamais nommés formellement, mais parmi eux se rangent sans doute les chrétiens dont la mention est évitée de propos délibéré à une époque (fin du III^e^ – début du IV^e^ siècle) qui précède de peu la conversion officielle de l'empire.

L'ἐμπάθεια est un concept clé dans ce débat dont l'enjeu n'est pas moins que la légitimité même de la religion hellénique. On croyait, dans ce temps enflammé de polémique, que si les rites et les invocations s'adressaient à des êtres ἐμπαθεῖς, tout l'édifice du culte civique s'effondrerait, et la religion, rabaissée au niveau des παθήματα humains, ne vaudrait pas plus que ces derniers. La religion est purement intellectuelle ou n'est point. Jamblique, platonicien imbu de ces « révélations » chaldaïques qui prétendent fournir aux Hellènes ce Livre sacré dont ils

p. 38.12–13 ; I, 11, p. 37.3–21 ; III, 31, p. 176.3–7 ; V, 7, p. 208.1–6, etc.

[176] Ibid. I, 10, p. 33.12–34.7.

se trouvaient dépourvus, cède à l'impératif de l'heure et s'adonne avec enthousiasme à cette double tâche, que Plutarque avait préparée dans le *De Iside* et le *De Pythiae oraculis*, qui est la théologisation du culte civique et la sacralisation du platonisme. Les sacrifices, les offrandes, les rites, les prières, les visions, en un mot tout dans la religion officielle est entièrement intellectuel, saturé de théologie et pur de toute ingérence affective, exempt de tout πάθος.

Dans cette tentative de rapporter tout élément du culte civique à la divinité suprême, la démonologie ne pouvait jouer, par principe, qu'un rôle limité, restreint de surcroît par la multiplication des êtres intermédiaires (anges, archanges, héros) qui diminuent une fois de plus l'identité fonctionnelle des *daimones*. Certains schémas démonologiques hérités du médio-platonisme persistent néanmoins dans la théologie de Jamblique, preuve à la fois de leur exceptionnelle flexibilité et de la complexité des liens qui unissent le néoplatonisme et ses précurseurs.

*La théologisation du culte civique*

L'élaboration d'une conception théologique du sacrifice est un élément essentiel de la théologie du *De mysteriis*. À la différence de Porphyre, Jamblique ne récuse pas les sacrifices d'êtres animés et lui reproche d'avoir manqué leur sens théologique profond dans sa critique des sacrifices sanglants[177]. Non seulement Jamblique affirme que les dieux ne sauraient être affectés par les exhalaisons, comme ils ne le sont pas non plus par les passions (*De myst.* V, 4, p. 201.12–205.14), mais reconsidère en même temps la conception traditionnelle du sacrifice pour le fonder sur une συμπάθεια supérieure, la θεία φιλία ou la κοινωνία qui relie par la providence divine sacrifiant et destinataire du sacrifice (V, 9–13).

Les offrandes (τὰ προσαγόμενα), elles non plus, ne s'adressent pas à des êtres sensibles, comme Porphyre l'avait suggéré (I, 15, p. 48.14–15), car les προσαγόμενα « participent à des formes incorporelles (ἀσωμάτων εἰδῶν μετέχουσι) et à des relations et mesures plus simples (λόγων τινῶν καὶ μέτρων ἁπλουστέρων) [...]. Ce n'est donc pas comme s'adressant à des êtres sensibles et animés (αἰσθητικοὺς ἢ ψυχικούς), mais selon les formes divines elles-mêmes (κατ' αὐτὰ τὰ θεῖα εἴδη)

[177] Cette adhésion sans réserves de Jamblique à la pratique du sacrifice recoupe la doctrine « chaldaïque » qui admettait, semble-t-il, les sacrifices d'êtres vivants ; voir Lewy (1978), p. 289, 496. Cf. Camplani, Zambon (2002), pp. 89–91.

et s'adressant aux dieux eux-mêmes (πρὸς αὐτοὺς τοὺς θεοὺς), que se réalise le meilleur entrelacement (ἐπιπλοκή) que permettent les offrandes »[178].

La colère (μῆνις) des dieux que les rites propitiatoires sont censés apaiser n'est pas elle non plus, au sens propre du mot, une « colère »[179], car les dieux ne sauraient être capables d'un tel affect, mais plutôt notre propre aveuglement, le détournement insensé de la providence divine, détournement qui, lui, est l'effet de la passion (I, 13, p. 43.2–15)[180].

Un défi pour l'herméneutique de Jamblique est l'usage rituel des propos obscènes (αἰσχρολογία) dont l'interprétation démonologique, remontant à Xénocrate, faisait autorité dans le médio-platonisme[181]. L'interprétation du philosophe d'Apamée, qui est une vraie preuve de virtuosité théologique, rompt une fois de plus avec cette tradition :

> Je pense que les paroles obscènes (αἰσχρορρημοσύνας) attestent la privation du beau dans la matière et la grossièreté antérieure aux êtres qui vont être ordonnés (τῆς πρότερον ἀσχημοσύνης τῶν μελλόντων διακοσμεῖσθαι) et qui, justement, souffrant d'un manque d'ordre, y aspirent d'autant plus qu'ils condamnent leur propre inconvenance (ἀπρεπείας). Par retour donc, ils poursuivent les causes des formes et du beau en comprenant l'obscène à partir de l'énonciation des choses obscènes (ἀπὸ τῆς τῶν αἰσχρῶν ῥήσεως τὸ αἰσχρὸν καταμανθάνοντα). Ils en écartent la pratique, mais, par le biais de ces paroles, ils en manifestent la connaissance et portent leur désir vers le contraire (πρὸς τὸ ἐναντίον μεθίστησι τὴν ἔφεσιν)[182].

Cet usage homéopathique de l'αἰσχρολογία transpose en effet en langage théologique une explication psychologique et morale des rites, inspirée par Aristote (*Poétique* VI, 1449 b 27–28) : « C'est pourquoi dans la comédie et la tragédie, par le spectacle des passions d'autrui, nous

---

[178] Jamblique, *De mysteriis*, I, 15, p. 48.17–49.9 (trad. Broze, Van Liefferinge). Sur la théologie du sacrifice dans le *De Mysteriis*, voir Van Liefferinge (1999), pp. 102–110 ; Clarke (2001), pp. 41–43, 47–51. Selon Lewy (1978), p. 218 n. 167, elle trahirait une influence « chaldaïque ».

[179] Sur la μῆνις des dieux chez Homère, voir Irmscher (1950) ; Adkins (1969) ; Most (2003b). Sur *ira deorum* dans la littérature latine, voir Fantham (2003). Pour le débat sur l'affectivité divine que ce thème a suscité dans l'Antiquité, voir Pohlenz (1909).

[180] L'explication de Jamblique présente des affinités remarquables avec l'interprétation de la « colère de Dieu » dans la théologie chrétienne, en particulier celle d'Augustin, comme l'a montré Fredouille (1968).

[181] Xénocrate, fr. 25 H = 229–230 IP (voir *supra*, pp. 172–173). Cf. Porphyre, *Lettre à Anébon* 1, 2 c, p. 4.11–12 [= Eusèbe, *Préparation évangélique*, V, 10, 10] ; Eusèbe, *Préparation évangélique*, IV, 17, 1 et 10 ; V, 4, 6 ; Théodoret, *Thérapeutique des maladies helléniques*, X, 9.

[182] Jamblique, *De mysteriis*, I, 11, p. 39.3–14 (trad. Broze, Van Liefferinge).

stabilisons nos propres passions, nous les modérons et nous les purifions. Dans les rites, par certains spectacles et audition des obscénités, nous nous délivrons du dommage qu'elles occasionneraient à nos actes »[183].

*La théologie de la prière*

Parmi les éléments du culte civique, la prière rituelle se plie le plus facilement à une explication théologique[184]. Si Porphyre pense que les κλήσεις s'adressent aux dieux comme à des êtres ἐμπαθεῖς[185], Jamblique lui répond que « l'illumination qui se réalise au travers des invocations (ἡ διὰ τῶν κλήσεων ἔλλαμψις) apparaît d'elle-même et selon son propre vouloir (αὐτοφανὴς … καὶ αὐτοθελὴς), elle est loin d'être attirée vers le bas, et grâce à l'activité et à la perfection divines (διὰ τῆς θείας ἐνεργείας καὶ τελειότητος), elle s'avance jusqu'à se rendre manifeste »[186]. Elle n'implique pas la passibilité et ne saurait contraindre les êtres auxquels elle est adressée : « comment dès lors lui attribuer des passions ? Car une telle invocation ne fait pas descendre les êtres impassibles et purs (ἀπαθεῖς καὶ καθαροὺς) vers le passible et l'impur (εἰς τὸ παθητὸν καὶ ἀκάθαρτον) ; au contraire, elle nous rend, nous qui sommes nés passibles (ἐμπαθεῖς) du fait de la génération, purs et inflexibles (καθαροὺς καὶ ἀτρέπτους) »[187]. Une autre critique adressée à une partie importante du culte civique restait ainsi sans objet.

La réponse de Jamblique débouche sur un beau plaidoyer montrant la capacité de la prière de mettre par elle-même en accord les dieux et les hommes (V, 26, p. 237.8–240.10), sans engager la passion, en les reliant, à

---

183 Ibid. I, 11, p. 40.3–8.

184 Sur les différents types de prière, voir Rudhardt (1958), pp. 187–202 ; Versnel (1981b) ; Pulleyn (1997), surtout pp. 56–69, et notamment les recherches sur la rhétorique de la prière réalisées dans le cadre du Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité de l'Université de Strasbourg, dont le corpus de prières grecques et romaines rassemblé par Chapot, Laurot (2001) et les textes réunis par Goeken (2010).

185 Porphyre, *Lettre à Anébon* 1, 2 c, p. 4.11–12 [= Eusèbe, *Préparation évangélique*, p. V, 10, 10] : εἰ δὲ οἱ μὲν ἀπαθεῖς, οἱ δὲ ἐμπαθεῖς, οἷς διὰ τούτων φαλλούς φασιν ἑστάναι καὶ ποιεῖσθαι αἰσχρορρημοσύνας, μάταιαι αἱ θεῶν κλήσεις ; *De philosophia ex oraculis haurienda*, I, pp. 122–123, II, pp. 154–160 [= Eusèbe, *Préparation évangélique*, V, 7, 1 ; V, 8, 1–11]. Cf. Théodoret, *Thérapeutique des maladies helléniques*, III, 66 ; X, 21–23.

186 Jamblique, *De mysteriis*, I, 12, p. 40.19–41.2 (trad. Broze, Van Liefferinge). Sur la théorie de la prière chez Jamblique, voir Van Liefferinge (1999), pp. 110–117.

187 Jamblique, *De mysteriis*, I, 12, p. 41.18–42.5 (trad. Broze, Van Liefferinge). Sur la conception de Jamblique selon laquelle les dieux ne peuvent pas être l'objet d'une contrainte, voir Van Liefferinge (1999), pp. 55–62.

l'aide d'une « persuasion mélodieuse » (διὰ πειθοῦς ἐμμελοῦς)[188], par le lien indicible qui réside dans les noms des dieux et dans les θεῖα συνθήματα (I, 12, p. 42.6–17). L'εὐχή non seulement est adéquate à la nature de la divinité, mais elle est congénère à l'intellect, qui s'éveille naturellement vers ce qui lui est supérieur (I, 15, p. 46.13–16). La conscience de notre infériorité absolue par rapport aux dieux nous met spontanément dans l'état de prier, la prière étant notre instinct de conversion, l'intuition native de la divinité : « car la perception de notre propre néant (ἡ μὲν γὰρ συναίσθησις τῆς περὶ ἑαυτοὺς οὐδενείας), si l'on nous juge en nous comparant aux dieux, entraîne que nous nous tournons naturellement vers les prières (τρέπεσθαι πρὸς τὰς λιτὰς αὐτοφυῶς). Par la supplication, petit à petit, nous nous élevons vers l'être supplié et nous acquérons la ressemblance avec lui par sa fréquentation continuelle et partant de l'imperfection, nous nous adjoignons peu à peu une perfection divine »[189].

*Les épiphanies. Classifications et définitions*

Un long exposé sur les apparitions divines (ἐπιφάνειαι) (II, 3–10, p. 70.9–95.14) précède et étaye ce plaidoyer théologique en faveur de la religion gréco-romaine, à un moment où le platonisme, séduit par les *Oracles chaldaïques*, succombe à la mode des révélations. La *Réponse* à Porphyre touche directement la démonologie, car l'exposé vise à montrer que l'apparition de chaque espèce d'êtres divins a sa propre spécificité et que précisément les épiphanies des *daimones* ne sauraient tromper le théurge averti sur les différences qui les séparent des apparitions des dieux ou des autres catégories d'êtres supérieurs[190].

De surcroît, les ἀγαθοὶ δαίμονες de Porphyre sont remplacés par les ἄγγελοι, par rapport auxquels les *daimones* se situent dans une position inférieure, proches du monde d'ici-bas et de la matière à laquelle ils sont structurellement liés. Gouverneurs du monde sensible, à côté des archontes, l'apparition des *daimones* « châtie le corps en l'alourdissant et en lui infligeant des maladies, elle tire l'âme vers la nature et ne l'éloigne pas des corps ni de la sensation qui leur est apparentée, elle retient dans

---

[188] Sur l'efficacité de la parole rituelle (du *carmen* en particulier) et l'effet magique de la persuasion, voir le beau livre de Guittard (2007).

[189] Jamblique, *De mysteriis*, I, 15, p. 47.17–48.4 (trad. Broze, Van Liefferinge).

[190] Sur cette théorie, voir Rodríguez Moreno (1998), pp. 88–96 ; Clarke (2001), pp. 100–113. Sur les épiphanies des dieux en Grèce ancienne, voir Piettre (1996), en particulier pp. 396–430 et 633–634, sur la notion d'ἐπιφάνεια et son évolution.

le lieu d'ici-bas ceux qui se hâtent vers le feu et ne les délivre pas des liens de la fatalité (τῶν δὲ τῆς εἱμαρμένης δεσμῶν) »[191]. Par contre, les apparitions des anges sont dispensatrices de biens, quoique « plus particuliers » et d'une espèce inférieure à celles des dieux[192]. Les apparitions des *daimones* « tirent vers la nature », alors que les anges « délient des liens de la matière » (II, 5, p. 79.9–10); celles des *daimones* diffusent « un feu trouble » (θολῶδες διαφαίνουσι τὸ πῦρ), alors que celles des anges sont « brillantes » (II, 4, p. 77.12–13); « trouble et désordre » (ταραχὴ καὶ ἀταξία) accompagnent les visions démoniques, alors que celles des anges, bien qu'elles soient aussi mouvementées, sont caractérisées par « l'ordonnancement la tranquillité » (διακεκοσμημένον καὶ ἡσυχαῖον) (II, 3, p. 72.14–17) ; les *daimones* « se manifestent à la vue tantôt sous une forme, tantôt sous une autre, et les mêmes manifestations peuvent être grandes et petites » (II, 3, p. 72.5–6)[193], alors que les apparitions des anges sont « immuables » (ἀμετάβλητα, II, 3, p. 72.5), leur luminosité étant pourtant inférieure à celle des dieux (II, 4, p. 75.19–76.1).

Il y a trois espèces différentes de *daimones* d'après une classification ébauchée par Plutarque et Porphyre : ἀγαθοί, τιμωροί et πονηροί. Dans leurs apparitions, « les bons *daimones* offrent à la contemplation leurs propres créations et les biens qu'ils donnent ; les *daimones* vengeurs manifestent les formes de vengeance, les autres, qu'elle que soit leur méchanceté, sont environnés de bêtes nuisibles, sanguinaires et sauvages »[194]. Jamblique distingue donc, à la suite de Plutarque et Porphyre[195], entre les *daimones* qui provoquent le mal en accomplissant en tant que serviteurs de Dieu les punitions infligées aux hommes malfaisants et ceux qui en sont la cause de leur propre gré, par leur mauvaise nature.

Néanmoins, tous les *daimones* sont, chez Jamblique, plus ou moins mauvais pour autant qu'ils soient liés au monde sensible et à la matière, la distinction entre les ἀγαθοί et les πονηροί étant beaucoup moins nette

---

191 Jamblique, *De mysteriis*, II, 6, p. 82.10–15 (trad. Broze, Van Liefferinge).

192 Ibid. II, 6, p. 82.6–9.

193 Description qui évoque *Épinomis* 985 b : τὸ δὲ ὕδατος πέμπτον ὂν ἡμίθεον μὲν ἀπεικάσειεν ἄν τις ὀρθῶς ἀπεικάζων ἐξ αὐτοῦ γεγονέναι, καὶ τοῦτ' εἶναι τοτὲ μὲν ὁρώμενον, ἄλλοτε δὲ ἀποκρυφθὲν ἄδηλον γιγνόμενον, θαῦμα κατ' ἀμυδρὰν ὄψιν παρεχόμενον.

194 Jamblique, *De mysteriis*, II, 7, p. 83.16–84.4 (trad. Broze, Van Liefferinge).

195 Voir *supra*, pp. 131 et 209. Pour un relevé de textes qui font état de cette conception, voir Puiggali (1982a), pp. 299–300.

que chez Porphyre. D'autre part, aucun *daimon* n'est assez mauvais pour procurer des apparitions trompeuses, et il n'est pas question chez Jamblique, à la différence de Porphyre, que les *daimones* puissent vouloir être pris pour autre chose que ce qu'ils sont. Toute tromperie dans les apparitions divines est l'effet d'une « faute » (ἁμάρτημα) rituelle commise dans l'opération théurgique (II, 10, p. 91.9–10). En premier lieu, les *daimones* sont des êtres supérieurs, non accessibles à la passion et par principe incapables de tromperie ; en second lieu, le théurge, en tant que théologien, ne saurait se tromper sur des réalités qui lui sont familières et dont il saura reconnaître les traits caractéristiques.

*La théologie de la divination*

Le dernier bastion de l'explication démonologique de la religion civique était la mantique, traditionnellement attribuée aux *daimones*. Jamblique consacre pas moins d'un tiers de son œuvre apologétique à rejeter cette vénérable tradition platonicienne[196].

Jamblique récuse de manière explicite l'explication démonologique de la mantique : l'ἐνθουσιασμός prophétique n'est pas « un mouvement de la pensée sous une inspiration démonique » (τῆς διανοίας μετὰ δαιμονίας ἐπιπνοίας) ; « car si l'on est vraiment possédé, la pensée humaine ne se meut pas et l'inspiration ne vient pas des *daimones*, mais des dieux (οὔτε δαιμόνων, θεῶν δὲ γίγνεται ἐπίπνοια) »[197]. La possibilité d'erreur des oracles, qui est une des raisons principales du recours philosophique à la démonologie, est ramenée à une explication proche de celle avancée par Lamprias dans le *De defectu*[198] : c'est le dieu lui-même qui accomplit « toute l'œuvre de la mantique (τὸ δὲ πᾶν ἔργον τῆς μαντείας), et sans mélange (ἀμιγῶς), séparé du reste, sans que l'âme ne se meuve aucunement, ni le corps, il la met en œuvre par lui-même. Par conséquent, les oracles qui se réalisent correctement, ainsi que je le dis, ne sont pas mensongers. Mais quand l'âme prend l'initiative ou se meut pen-

---

[196] Sur la théorie de la divination de Jamblique, voir Shaw (1995), pp. 231–236 ; Van Liefferinge (1999), pp. 117–123 ; Clarke (2001), pp. 58–69.

[197] Jamblique, *De mysteriis*, III, 7, p. 114.6–9 (trad. Broze, Van Liefferinge) ; cf. ibid., III, 1, p. 101.8–15.

[198] Plutarque, *De defectu*, 47–51, 436 D–438 D ; cf. *De Pythiae oraculis*, 21–22, 404 B–405 D. Clarke (2001), p. 62, souligne pourtant le désaccord entre la théorie de la divination de Jamblique et la théorie des deux causes avancée par Lamprias dans le *De defectu*. Leur ressemblance se réduit, en fait, à l'explication de l'erreur des oracles. La théorie de Jamblique présente également des affinités notables avec la position théologique exprimée par Ammonius (*De defectu* 8, 413 D–F).

dant le processus, ou que le corps s'insère de quelque manière et perturbe l'harmonie divine, les oracles deviennent troubles et mensongers, et l'enthousiasme n'est plus vrai ni réellement divin »[199].

Une autre raison du recours à la démonologie était l'argument, avancé par Cléombrote dans le *De defectu* et repris par Porphyre dans la *Lettre à Anébon*, selon lequel la divination doit être conçue comme un office des *daimones* car les dieux ne sauraient s'abaisser jusqu'au monde d'ici-bas : « ensuite, tu te demandes si le divin descend pour le service des hommes au point que certains dieux n'hésitent pas à être des devins de farine »[200]. La justification théologique de la divination combat énergiquement cette position : « Le dieu ne se partage pas selon les différents modes de la mantique, mais les accomplit toutes sans division (ἀμερίστως ἅπαντας ἀπεργάζεται). Il n'accomplit pas non plus séparément, en fonction d'une temporalité, tantôt les uns, tantôt les autres, mais les crée tous en bloc, ensemble, d'un seul jet (κατὰ μίαν ἐπιβολήν) »[201]. La providence divine, immobile et indivisible, s'étend jusqu'aux êtres inanimés, ce qui permet par ailleurs à Jamblique de légitimer les formes les plus humbles de divination (III, 17, p. 141.14–142.17).

### *La théologie du culte civique. Addenda démonologiques*

Après avoir rejeté l'argument démonologique au profit de la théologie, Jamblique fait néanmoins place aux *daimones* dans l'explication de la divination, en leur réservant une place subordonnée en accord avec leur position dans la hiérarchie des êtres supérieurs :

> Il n'est possible d'accomplir aucune œuvre divine conformément à l'art sacré (ἱεροπρεπῶς) sans que soit présent un des êtres supérieurs y surveille (παρεῖναί τινα τῶν κρειττόνων ἔφορον) et accomplisse l'activité sacrée. Lorsque la réussite des rites accomplis est parfaite, se suffit à soi-même et ne manque de rien, des dieux en sont les guides. Lorsqu'ils sont moyens et manquent de peu les sommets, ce sont des anges qui les accomplissent et les

[199] Jamblique, *De mysteriis*, III, 7, p. 115.7–15 (trad. Broze, Van Liefferinge) ; cf. ibid., III, 8, p. 117.2–5, et l'exposé sur la divination continue et universelle des dieux, ibid., III, 12, p. 128.19–129.14.

[200] Porphyre, *Lettre à Anébon* 2, 3 a, p. 11.9–11 [= Jamblique, *De mysteriis*, III, 17, p. 139.11–13] : ἔπειτα ἀπορεῖς εἰ ἄχρι τοσούτου κατάγεται εἰς ὑπηρεσίαν ἀνθρώπων τὸ θεῖον, ὡς μὴ ὀκνεῖν τινὰς καὶ ἀλφιτομάντεις εἶναι ; voir aussi Jamblique, *De mysteriis*, III, 17, p. 139.14–141.4. La conception qui fait l'objet de la critique de Porphyre est celle que raille l'épicurien Boèthos dans le *De Pythiae oraculis*, 8, 398 B–C.

[201] Jamblique, *De mysteriis*, III, 17, p. 141.6–10 (trad. Broze, Van Liefferinge) ; cf. ibid. III, 19, p. 146.8–10.

> manifestent ; quant au plus bas, il est dévolu aux *daimones* de les accomplir. En tout cas, l'accomplissement correct des actions convenant aux dieux est confié à l'un des êtres supérieurs[202].

Il est remarquable que cet appendice démonologique de la doctrine de la divination renoue en effet avec le fil conducteur de la théorie démonologique de la divination de la tradition médio-platonicienne : les imperfections des oracles et, en général, de toute forme de culte ne sont pas dues aux dieux, mais aux *daimones*, et, à un degré inférieur, à l'âme humaine.

Un appendice démonologique analogue achève également la doctrine théologique du sacrifice. Le sacrifice concerne à titre premier les dieux, mais les *daimones* y ont également leur place selon leur rang dans la hiérarchie des êtres supérieurs, entre les anges et les âmes humaines :

> Ces causes sont nombreuses, les unes s'y rattachent immédiatement, comme les *daimones*, les autres sont placées à un rang plus élevé comme les causes divines, la cause unique, la plus vénérable, les domine, et *toutes ces causes sont mises en mouvement ensemble par le sacrifice parfait* (συγκινεῖται μὲν ὑπὸ τῆς τελείας θυσίας πάντα τὰ αἴτια). *Selon le rang que chacune a reçu* (καθ' ἣν εἴληχε δὲ ἕκαστα τάξιν), *elle est appropriée au sacrifice par la parenté* [...] C'est pourquoi beaucoup croient que les sacrifices sont des offrandes aux bons *daimones* (δαίμοσιν ἀγαθοῖς), beaucoup aux dernières puissances des dieux, beaucoup aux puissances péricosmiques et terrestres des *daimones* ou des dieux. *Pour une partie* (μέρος) *de ce qui concerne les sacrifices, ce n'est pas faux*, mais ils ne savent pas que l'ensemble de la puissance même et tous les biens tendent également vers tout le divin[203].

Après avoir restitué aux *daimones* la place qui leur convient dans la mantique, Jamblique les réinsère dans la structure pyramidale du sacrifice, en leur réservant ses étages inférieurs, à savoir ses aspects matériels, subordonnés aux dieux auxquels ils sont rattachés. Les *daimones* sont des êtres supérieurs et tous les êtres supérieurs ont droit à leur part d'honneur (V, 21, p. 228.13–229.12). Les sacrifices, en raison de leur matérialité, sont ainsi destinés aux dieux inférieurs qui président à la matière (V, 14, p. 217.2–218.17), mais les *daimones* sont également concernés : « pour les sacrifices aux dieux, un dieu en est le gardien, pour les anges, un ange, pour les *daimones* un *daimōn*, et pour les autres, de même, ce qui selon le genre propre a été assigné par parenté à chacun »[204].

202 Ibid. III, 18, p. 144.1–10.
203 Ibid. V, 9, p. 209.19–210.14. Cf. Van Liefferinge (1999), p. 68.
204 Jamblique, *De mysteriis*, V, 25, p. 236.8–12 (trad. Broze, Van Liefferinge).

À l'instar de Porphyre[205], Jamblique se sert de *daimones* pour expliquer des rites étranges, philosophiquement aberrants, comme les menaces contre les dieux en usage chez les Égyptiens[206] : elles ne seraient pas proférées contre les dieux, mais contre les *daimones* (VI, 5, p. 245.11–246.15 ; VI, 7, p. 249.4–8).

*La démonologie chaldaïque (*De mysteriis*, III, 31)*

La pire interprétation de la mantique que Jamblique se charge de rejeter est celle selon laquelle la cause en est non les *daimones* de la tradition platonicienne, mais « un genre de nature trompeuse, de toute forme et versatile (ἀπατηλῆς φύσεως παντόμορφόν τε καὶ πολύτροπον), revêtant la masque des dieux, des *daimones*, des âmes des morts »[207], opinion assignée par Porphyre, dans sa *Lettre à Anébon*, aux « athées, qui pensent que toute la mantique est accomplie sous l'impulsion du mauvais *daimōn* »[208], qui sont fort probablement les chrétiens, les « athées » par excellence, critiques farouches de la divination hellénique qu'ils attribuent couramment à l'influence des *daimones* mauvais[209]. Jamblique conforte Porphyre dans la réfutation de cette opinion impie, en reprochant cependant à son interlocuteur de l'avoir introduite dans le débat, car « il n'est pas digne de les (*scil.* οἱ ἄθεοι) mentionner dans les observations pourtant sur les dieux. Et en même temps, ils ignorent la discrimination du vrai et du faux, parce que, fondamentalement, ils sont nourris dans les ténèbres et ils ne peuvent jamais reconnaître les principes à partir desquels cela advient »[210].

À ce sujet, Jamblique s'en remet à l'autorité des Χαλδαῖοι προφῆται, sans doute une allusion aux *Oracles chaldaïques* (III, 31, p. 176.1–2)[211].

---

[205] Porphyre, *Lettre à Anébon*, 2, 8 c, p. 20.3–21.2 [= Eusèbe, *Préparation évangélique*, V, 10, 3–5]. Cf. Jamblique, *De mysteriis*, VI, 5, p. 245.10–246.5.

[206] Sur cette pratique, voir Broze, Van Liefferinge (2009), p. 143 n. 62.

[207] Jamblique, *De mysteriis*, III, 31, p. 175.16–176.1 (trad. Broze, Van Liefferinge).

[208] Porphyre, *Lettre à Anébon*, 2, 7, p. 17.12–13 [= Jamblique, *De mysteriis*, III, 31, p. 179.12–14] : Μάτην οὖν ἐπεισάγεις τὴν ἀπὸ τῶν ἀθέων δόξαν, ὡς ἄρα τὴν πᾶσαν μαντεῖαν ἀπὸ τοῦ πονηροῦ δαίμονος ἡγοῦνται ἐπιτελεῖσθαι.

[209] Cf. *Homélies pseudo-clémentines*, IX, 16, 1–2 ; Origène, *Contre Celse* IV, 3.16–38 ; IV, 4, 14–20 ; V, 6, 41–47, VIII, 47, 6 ; Athanase d'Alexandrie, *Sur l'incarnation du Verbe*, 46–47 ; *Vie d'Antoine* 33, 1–4 ; Grégoire de Nysse, *De Pythonissa*, PG 45, col. 108–113.

[210] Jamblique, *De mysteriis*, III, 31, p. 179.15–180.3 (trad. Broze, Van Liefferinge). Cf. ibid. X, 2, p. 287.7–8. Sur l'athéisme des chrétiens, voir aussi Julien, *Lettre 89 b* 288 a–b, analysé par Puiggali (1982a), p. 302.

[211] Sur la terminologie « chaldaïque » de cette section du *De mysteriis*, voir Lewy (1978), pp. 273–275 ; Cremer (1969), pp. 25–36 ; Sodano (1984), pp. 314–319.

Le discours « chaldéen » brouille le schéma théologique élaboré dans les chapitres précédents dans la mesure où il expose une doctrine dualiste qui présente des analogies notables avec la théorie du *De abstinentia* et avec celle attribuée aux théologiens égyptiens dans la section finale du *De Iside*[212]. Cette doctrine oppose les esprits purs (les dieux) aux esprits mauvais, la théurgie à la γοητεία – autre rappel porphyrien de probable origine « chaldaïque » –, le culte des dieux au culte des *daimones* mauvais, la piété à l'athéisme :

> Seuls les dieux dispensent les biens véritables, ils fréquentent les seuls hommes bons, et entretiennent des relations avec ceux qui ont été purifiés par l'art hiératique ; ils en éradiquent toute méchanceté et toute passion (πᾶσαν κακίαν καὶ πᾶν πάθος). Lorsque les dieux irradient, le mauvais et le démonique (τὸ κακὸν καὶ δαιμόνιον) deviennent invisibles et cèdent la place aux êtres supérieurs (τοῖς κρείττοσιν) comme l'ombre à la lumière ; quels qu'ils se présentent, ils ne troublent pas les théurges. De là, ils reçoivent toute vertu, leurs mœurs deviennent excellentes et harmonieuses, ils sont délivrés des passions et de tout mouvement désordonné (παθῶν τε ἀπαλλάττονται καὶ πάσης ἀτάκτου κινήσεως) et sont purifiés des comportements athées et impies (τῶν τε ἀθέων καὶ ἀνοσίων τρόπων καθαρεύουσιν). Tous ceux qui sont coupables et qui s'élancent sans règle ni ordre sur les choses divines, à cause du relâchement de leur propre activité et de l'indigence de la puissance qui est en eux, ne peuvent atteindre les dieux, ou, à cause de certaines souillures, ils sont tenus à l'écart de l'union avec les *pneumata* sans souillure, et ainsi ils s'attachent aux *pneumata* mauvais, remplis par eux du pire souffle de l'inspiration et deviennent méchants et impies, pleins de plaisir licencieux, remplis de méchanceté, sectateurs de mœurs étrangères aux dieux, bref, proches des mauvais *daimones* (πονηροῖς δαίμοσι) avec lesquels ils s'unissent[213].

Les Χαλδαῖοι προφῆται distinguent de manière dichotomique entre, d'une part, le culte divin, le théurge, la vertu, le bien et la lumière, et, d'autre part, le culte des *daimones* πονηροί, le sorcier, la passion, le mal et les ténèbres. Il s'agit bien de cette doctrine dualiste adoptée, dans la tradition platonicienne, par Plutarque, dans le *De E delphico* et le *De Iside*, et par Porphyre, et qui contredit sur un nombre de points la doctrine théologique du *De mysteriis*. Les *daimones*, en tant qu'êtres

---

[212] Toute une section du *De mysteriis* (VII, 1–8, p. 249.11–272.15) est d'ailleurs consacrée à l'interprétation théologique des mythes et des rites égyptiens dans l'esprit de l'herméneutique théologique du *De Iside*.

[213] Jamblique, *De mysteriis*, III, 31, p. 176.3–177.6 (trad. Broze, Van Liefferinge).

supérieurs, sont censés être ἀπαθεῖς, tandis que le discours « chaldaïque » met en scène des *daimones* mauvais et pervers accessibles à la passion. Jamblique avait montré que les *daimones*, en tant qu'êtres supérieurs, ne sauraient tromper les hommes, puisqu'il était exclu que, par méchanceté, ils veuillent passer pour des dieux. Les Χαλδαῖοι προφῆται affirment bien au contraire que les *daimones* πονηροί sont trompeurs (III, 31, p. 178.6), et qu'ils rendent ceux qui les vénèrent ἀνόσιοι et κακίας ἀνάμεστοι[214]. L'attachement est en fait mutuel, car « ceux-là (*scil.* οἱ ἀνόσιοι, ἄθεοι), pleins de passions et de méchanceté, attirent à eux par parenté (διὰ συγγένειαν) les mauvais *pneumata* et sont eux-mêmes éveillés par eux à toute malice (πρὸς κακίαν πᾶσαν) ; ils s'accroissent les uns par les autres, comme un cercle qui réunit le début et la fin et reproduit la même alternance »[215].

La théorie médio-platonicienne de l'affinité entre les *daimones* et les hommes fondée sur la capacité de pâtir est appliquée dans le discours « chaldaïque », comme chez Porphyre, aux *daimones* πονηροί. Le culte qui leur est consacré est un culte impie et athée. Si Jamblique ne pense pas, ou pas seulement aux sacrifices traditionnels d'animaux que récusait Porphyre, il est pourtant difficile de préciser à quel type de culte il fait référence. Les « sorciers » adversaires des « théurges » (III, 31, p. 178.3–6) peuvent désigner les pratiquants d'un culte mazdéen hétérodoxe, l'opposition théurgie–sorcellerie étant un trait caractéristique de la littérature « chaldaïque »[216]. Ces derniers « tantôt font qu'un dieu fait irruption à la place d'un autre, tantôt introduisent de mauvais *daimones* (δαίμονας πονηροὺς) à la place des dieux, que l'on appelle aussi 'anti-dieux' (ἀντιθέους) »[217]. On peut songer également au culte chrétien, un des griefs principaux contre les chrétiens étant précisément l'accusation de « sorcellerie », en raison notamment des pratiques d'exorcisation et d'invocation des noms des *daimones*, Jésus étant bien un *daimōn* aux yeux des « païens »[218].

[214] Sur les *daimones* mauvais dans la doctrine « chaldaïque », voir Lewy (1978), pp. 235–238, 259–279.

[215] Jamblique, *De mysteriis*, III, 31, p. 177.7–13 (trad. Broze, Van Liefferinge).

[216] Cf. Lewy (1978), p. 275, 285 ; Cremer (1969), pp. 34–36.

[217] Jamblique, *De mysteriis* III, 31, p. 177.15–19 (trad. Broze, Van Liefferinge). Ἀντίθεος (cf. Porphyre, *De abstinentia* II, 42, 1–2) est, probablement, un terme « chaldaïque » ; voir Lewy (1978), pp. 284–287. Cf. Bidez, Cumont (1938), II, p. 281 n. 1. Il se retrouve pourtant, sans connotation négative, dans les textes magiques ; voir Clarke (2001), p. 73.

[218] Voir Origène, *Contre Celse* VIII, 39.8–9 ; cf. Julien, *Lettre 89 b* 288 a–b.

Avec cet appendice « chaldéen », la démonologie retrouve chez Jamblique la fonction polémique dont Porphyre l'avait investie pour répudier une partie du culte civique et mieux le distinguer de la « religion philosophique ». Au-delà de ce rôle polémique circonstanciel, les *daimones* sont mis à contribution par Jamblique, dans l'esprit sinon dans la lettre des œuvres tardives de Plutarque, dans le vaste projet de théologisation de la religion civique où s'ils perdent incontestablement la plupart des fonctions et de l'importance détenues dans le médio-platonisme, force est de constater que leur nouvelle définition innove assez peu et qu'ils préservent, à une échelle différente, leurs traits distinctifs hérités de la tradition médio-platonicienne.

### *Proclus. La religion démonique*

L'heure de la polémique était passée au V^e^ siècle quand Proclus écrivait ses commentaires et ses compendiums de théologie. On vivait depuis deux siècles déjà dans un empire chrétien et, en attendant que cet égarement temporaire de l'humanité prenne fin par la providence divine, les continuateurs de la tradition platonicienne, à Athènes et à Alexandrie, s'étaient adonnés avec ténacité et dévotion à préparer le retour triomphant de l'hellénisme. Malgré le contexte politique et religieux peu favorable, c'était pourtant une époque particulièrement féconde du point de vue philosophique et marquée, à n'en juger que par les hymnes composés par Proclus, par une authentique religiosité philosophique qui faisait pendant au recul progressif du culte civique[219]. L'immense œuvre théologique et herméneutique de Proclus, un des écrivains les plus prolifiques de l'Antiquité, témoigne bien de cet état d'esprit.

Si la démonologie ne pouvait plus avoir, dans le néoplatonisme tardif, la fonction polémique qu'elle remplissait chez Porphyre et encore chez Jamblique dans la section « chaldaïque » du *De mysteriis*, elle a pourtant continué à servir d'outil intellectuel dans la légitimation philosophique de la religion hellénique, en premier lieu de la divination, mais aussi des mythes et des rites autochtones ou étrangers. Toutes ces tendances se trouvent réunies chez Proclus dans un remarquable effort de synthèse qui prolonge et développe l'œuvre fondatrice, herméneutique et théologique, de Jamblique.

---

[219] Voir Festugière (1966) ; Dörrie (1974) ; Dillon (2007).

### *L'exégèse démonologique de la mythologie. L'héritage de Plutarque et de Jamblique*

La tradition de l'exégèse allégorique de la mythologie hellénique avait postulé l'existence d'un bon et d'un mauvais usage des mythes en accord avec le sens qui leur était attribué. Pratiquée dans la tradition platonicienne notamment par Plutarque, Porphyre et Jamblique, l'exégèse des mythes occupe une place importante dans les commentaires de Proclus à la *République* et au *Timée*. Dans le sillage de cette tradition, Proclus affirme l'existence d'une vérité inhérente du mythe, inaccessible au vulgaire, qui prête attention exclusivement à « l'aspect visible », au sens littéral du récit (*in Resp*., I, p. 74.9–76.17). Il distingue entre les mythes éducatifs, à savoir ceux qui ne posent pas des problèmes moraux et philosophiques particuliers, et ceux « qui sont plus divinement inspirés et qui ont regard au Tout plus qu'à la disposition d'âme des auditeurs », à savoir ceux qui, en raison de leur contenu, rendent nécessaire l'intervention de la démarche herméneutique (I, p. 79.18–81.27). Rien de surprenant donc qu'Homère soit en parfait accord avec la théurgie (I, p. 110.21–112.12)[220].

Dans l'herméneutique théologique des mythes, Proclus reprend le principe appliqué par Jamblique et par son maître Syrianus, selon lequel tout élément de la religion doit nécessairement être ramené à son origine première et jamais réduit à des causes intermédiaires comme, entre autres, les *daimones*. Il rejette, par conséquent, dans son commentaire sur le *Timée* (I, p. 76.30–77.23), l'exégèse démonologique du mythe de la guerre entre les Athéniens et les Atlantins (*Timée* 20 d–e) avancée par Origène et Porphyre. Origène l'avait réduite à un combat entre les *daimones*[221], alors que Porphyre, « ayant mélangé l'opinion d'Origène [...] et celle de Numénius », y voyait une opposition entre les âmes et les *daimones*[222]. Ces *daimones* seraient des *daimones* ὑλικοί, attachés à la γένεσις, une espèce « mauvaise et destructive d'âmes » inférieure par rapport aux *daimones* divins et aux *daimones* κατὰ σχέσιν[223]. « Tous ces gens-là ont été aussi, à mon jugement, très énergiquement réfutés par le très divin Jamblique » (I, p. 77.25–26) qui en a proposé une interprétation théologique retenue aussi bien par Syrianus que par Proclus.

---

[220] Voir Van Liefferinge (2002).

[221] Proclus, *Commentaire sur le Timée*, I, p. 76.30–77.3.

[222] Ibid. I, p. 77.7–9.

[223] Ibid. I, p. 77.10–14. Sur les *daimones* liés à la γένεσις, voir aussi Proclus, *Commentaire sur la République*, II, p. 95.7–9.

Les interprétations d'Origène, de Porphyre et de Numénius ne sont pas les seules mentionnées par Proclus et la succession des interprétations (I, p. 75.30–80.8) réfutées par Jamblique est en soi significative. Elle forme une série comparable avec celle des explications du mythe osirien exposées dans le *De Iside*. Un premier couple d'interprétations qui soit réduit le mythe à des événements historiques (Crantor), soit lui conteste tout référent réel en le considérant une pure fiction, un μῦθος (selon « d'autres »), est suivi par une allégorie naturaliste du mythe (Amélius) qui évoque les allégories stoïciennes, par une interprétation du mythe fondée sur des principes universels (Héraclite) et par deux autres interprétations démonologiques (Origène et Porphyre *via* Numénius). La série s'achève par l'exégèse théologique de Jamblique et de Syrianus que Proclus assume. L'affinité avec la série des interprétations du *De Iside* est évidente. La seule dissemblance significative est la place différente de l'interprétation qui réduit le mythe à des principes universels, située après l'interprétation démonologique chez Plutarque et avant celle-ci chez Proclus. Plutarque apparaît, ici comme ailleurs, comme un précurseur des néoplatoniciens dans la tentative de théologisation systématique de la religion traditionnelle[224].

À la suite de Jamblique, Proclus réintroduit l'explication démonologique dans l'exégèse mythologique par une restriction de son référent et de son aire de validité. Les guerres des dieux dans les poèmes homériques sont ainsi rapportées à des classes divines inférieures où la « guerre » est interprétée comme une allusion à leur affinité avec les derniers niveaux de la réalité :

> Parmi ces dieux qui se sont divisés à partir du Père, les uns, qui sont restés dans le Père et sont inséparables de leur Monade – ce sont ceux que la poésie homérique dit avoir été établis 'au-dedans de Zeus' [*Iliade* xx, 13] et, avec le Père, prendre soin de l'Univers tout en en restant séparés –, le mythe n'admet pas que, même en apparence, ils guerroient ensemble ou soient en opposition l'un à l'autre. Les autres en revanche, qui, à partir du Père, se sont dégradés en des classes toujours plus basses, qui sont devenus plus partiels, plus en continuité avec les êtres administrés, et qui composent les armées des anges et des *daimones*, le mythe les montre guerroyant ensemble à cause de leur grande communauté

[224] Une version simplifiée de cette propédeutique herméneutique, qui exclut l'interprétation démonologique, est livrée par Proclus à propos du mythe de Phaéton (*Commentaire sur le Timée*, I, p. 109.4–114.21) : explication historique (p. 109.10–16), physique (p. 109.16–110.22) et théologique (p. 110.22–114.21).

> d'affect (συμπάθειαν) avec les réalités inférieures et de la distribution partitive du soin (τὴν τῆς προνοίας μεριστὴν) qu'ils en prennent[225].
>
> Il y a donc guerre (πόλεμος) en de tels genres et division de forces de toute espèce, et tantôt familiarité (οἰκειότης) de l'un à l'autre tantôt hostilité, et ils sont individuellement en sympathie avec les êtres administrés (τὰ διοικούμενα μεριστὴ συμπάθεια), et ils se lancent discours contraires et se vengent par leur moqueries, et tout ce qu'on imagine à bon droit de pareil à propos des dernières extrémités des classes divines. Aussi, quand les mythes décrivent de telles Puissances (δυνάμεις) en lutte et en discorde pour la défense de leurs administrés, ils ne sauraient frapper loin de la vérité qui les concerne : car ils ne font que rapporter immédiatement à ces Puissances ce qu'éprouvent (τὰ πάθη) les administrés[226].

Pour illustrer cette concession exégétique faite à la démonologie, Proclus donne l'exemple du *daimōn* accompagnant le dieu Héphaïstos, *daimōn* auquel a été préposée la tâche de surveiller le feu matériel sur la terre, notamment celui de la forge (*in Resp*., I, p. 92.9–17), ou celui de « l'armée des dieux et des *daimones* de la suite de Zeus » du *Phèdre*, 246 e (ibid. I, p. 94.14–17)[227].

L'attribution des exploits des dieux homériques aux *daimones* est expliquée par le recours à la théorie de l'identité des noms des dieux et des catégories inférieures qu'on retrouve chez Plutarque (I, p. 91.16–25). Chez Porphyre, la confusion entre les dieux et les *daimones* est attribuée à la tromperie des *daimones*, tandis que chez Proclus, qui refuse d'ailleurs l'idée des *daimones* trompeurs, elle représente l'effet spontané de leur connaturalité. Cette connaturalité justifie non seulement l'identité des noms, mais aussi celle des formes. Les dieux peuvent ainsi apparaître sous les traits des *daimones*, ce qui permet évidemment de rendre compte facilement de toutes les métamorphoses des dieux dans la mythologie, les dieux prenant les formes des classes dans lesquelles ils descendent, en particulier des *daimones*[228] : « c'est dans ce sens en effet que les mythes disent qu'Athéna s'est rendue semblable à Mentor, Hermès à une mouette (*Od.* v, 51), Apollon à un faucon, montrant ainsi les classes d'ordre plus démonique (τὰς δαιμονιωτέρας) dans lesquelles les dieux ont fait procession à partir des classes universelles »[229]. Tout ce

---

[225] Proclus, *Commentaire sur la République*, I, p. 90.22–91.5 (trad. Festugière).
[226] Ibid. I, p. 92.19–29.
[227] Une interprétation démonologique est avancée également à propos de l'eschatologie platonicienne, où interviennent plusieurs classes de *daimones*: vengeurs, punisseurs, purificateurs et juges (ibid. I, p. 121.25–122.8).
[228] Ibid. I, p. 113.20–29.
[229] Ibid. I, p. 113.29–114.3.

qui comporte de changement, notamment au niveau des individus particuliers, concerne également l'ordre démonique, car « au divin convient le simple (τῷ θείῳ προσήκει τὸ ἁπλοῦν), à l'angélique l'universel (τῷ ἀγγελικῷ τὸ καθολικόν), au démonique le particulier (τῷ δαιμονίῳ τὸ μερικόν). Et au premier convient l'intellectif (τὸ νοερόν), au second le rationnel (τὸ λογικόν), au troisième le genre de l'irrationnel (τὸ τῆς ἀλογίας γένος) : car la vie irrationnelle aussi est étroitement liée à la classe des *daimones* »[230].

*Les larmes des dieux et l'irrévérence des héros*

La démonologie théologique que Proclus hérite de Plutarque et de Jamblique lui permet également de rendre raison de toute une catégorie d'éléments mythologiques et rituels qui soulèvent de sérieux problèmes théologiques et philosophiques : les larmes ou le rire des dieux, l'insolence des héros, l'indécence de certains récits mythiques.

Les dieux de la théologie néoplatonicienne ne pleurent pas. Leurs larmes ne sont que l'expression mythologique de la providence divine : « Dans le cas des dieux eux-mêmes, quand ceux-là aussi sont dits pleurer (δακρύειν) ou gémir sur leurs bien-aimés (ὀδύρεσθαι τοὺς φιλτάτους), autre est le mode de l'explication, et il est depuis longtemps reçu chez les mythoplastes, qui ont coutume de signifier par les larmes la providence des dieux sur les êtres mortels (περὶ τὰ θνητὰ πρόνοιαν), qui naissent et périssent »[231]. Cette interprétation permet également d'expliquer la tradition des « lamentations sacrées » de Koré, de Déméter et de la Grande Déesse (*in Resp.* I, p. 125.23), défi traditionnel de la théologie platonicienne que Plutarque avait relevé par le recours à la démonologie.

Les larmes des dieux sont l'expression symbolique d'une providence qui s'étend jusqu'aux êtres particuliers et qui, de ce fait, peut être qualifiée de démonique, car l'« individuel » associé à la passion convient précisément au genre démonique[232]. La poésie est prise pour témoin de l'émotivité démonique pour autant que les nymphes sont considérées des *daimones*: « les nymphes pleurent quand il n'y a plus de feuilles sur les chênes, les nymphes en retour se réjouissent quand la pluie fait croître les chênes », avait chanté Callimaque (*Hymnes*, IV, 84–85), cité par Proclus[233].

---

[230] Ibid. I, p. 114.23–26.
[231] Ibid. I, p. 124.24–29.
[232] Ibid. I, p. 125.6–11 et 23–28.
[233] Ibid. I, p. 125.29–30.

Si les larmes sont des providences démoniques particulières, le rire est divin, car il symbolise la providence universelle qui englobe tout et prend soin de tout : « il faut définir le 'rire' des dieux (τὸν γέλωτα τῶν θεῶν) l'influence surabondante que les dieux exercent sur le Tout (εἰς τὸ πᾶν ἐνέργειαν) et la cause du bon ordre des réalités cosmiques »[234]. Deux très beaux vers orphiques sont évoqués pour montrer que le rire est assigné à la génération des êtres divins, tandis que les larmes se réfèrent à la génération des hommes ou des animaux : « Tes larmes sont la race misérable des mortels / Mais c'est par un sourire que tu as fait jaillir la race sainte des dieux »[235].

La λοιδορία des héros à l'égard des dieux – par exemple, Achille insultant Apollon[236] – est également expliquée par le recours à la démonologie, à savoir à la théorie de l'identité des noms des dieux et des *daimones*. Les paroles injurieuses d'Achille ne sauraient concerner le dieu Apollon, mais un membre d'une classe Apolloniaque inférieure, voire un *daimōn* qui n'est autre que le *daimōn* gardien d'Hector[237]. Explication facile, inspirée par Jamblique, qui permet aussi de rendre raison de la λοιδορία rituelle des dieux appliquée aux *daimones*[238].

Au sujet de l'αἰσχρότης des mythes d'Homère, Proclus opte pour une interprétation théologique légèrement différente de celle, plus compliquée, de Jamblique. La laideur du contenu de certains mythes correspond, selon Proclus, à la laideur de la matière et des choses matérielles sur lesquelles président les *daimones*, laideur pourtant nécessaire à l'achèvement du κόσμος[239].

Tout être divin doit recevoir la part de culte qui lui est due, mais cela non au sens où certaines cérémonies sacrées seraient réservées uniquement aux *daimones*, comme l'affirmaient les médio-platoniciens, mais parce que tout rite est consacré à la fois aux dieux et aux *daimones* par les séquences différentes dont il est composé : les symboles et leur signification cachée concernent les dieux, tandis que la partie matérielle,

---

[234] Ibid. I, p. 127.23–25; cf. ibid. I, p. 127.29–128.5. Sur le rire des dieux homériques, voir Collobert (2000).

[235] Proclus, *Commentaire sur la République*, I, p. 128.9–10 [= *Orph. fr.* 35] (trad. Festugière) : δάκρυα μὲν σέθεν ἐστὶ πολυτλήτων γένος ἀνδρῶν / μειδήσας δὲ θεῶν ἱερὸν γένος ἐβλάστησας.

[236] Ibid. I, p. 146.17–148.24 [= *Il.* XXII, 15 ; *République* III, 391 a].

[237] Ibid. I, p. 147.7–15 ; cf. ibid. I, p. 148.8–10.

[238] Ibid. I, p. 148.19–21. Voir *supra*, p. 225. Sur la λοιδορία rituelle dans la magie, voir Festugière, note *ad locum*.

[239] Ibid. I, p. 78.7–18.

« passionnelle » du rituel vise les *daimones*, en raison d'une connaturalité entre *daimones* et πάθος que Proclus hérite de la tradition médio-platonicienne et que Jamblique s'est efforcé d'abolir.

*Les* daimones *et les mythes*

Les mythes sont à la fois divins et démoniques selon que l'on se rapporte à leur sens théologique secret ou à leur apparence narrative, à savoir à leur aspect visible, « matériel », correspondant aux classes d'êtres divins proches de la matière :

> De même donc que l'art des rites (ἡ τῶν ἱερῶν τέχνη), ayant distribué comme il faut l'ensemble du service cultuel entre les dieux et leurs compagnons, afin qu'aucun des êtres qui éternellement accompagnent les dieux ne soit privé de la part du culte qui lui revient, de même donc que cet art s'attire la bienveillance des dieux par les initiations les plus saintes (ταῖς ἁγιωτάταις τελεταῖς) et les symboles mystiques (τοῖς μυστικοῖς συμβόλοις), mais, par les 'passions' présentes dans les cérémonies (τῶν τοῖς φαινομένοις παθήμασιν), cherche à se concilier les faveurs des *daimones* en vertu d'une sorte ineffable de communauté d'affect (διὰ δή τινος ἀρρήτου συμπαθείας), de même aussi les pères de ces sortes de mythes, ayant eu regard à toute l'étendue, pour ainsi dire, de la procession des êtres divins et soucieux de rapporter les mythes à toute la chaîne issue de chaque dieu, ont produit le revêtement visible des mythes et leur aspect figuratif comme un analogue des classes les plus basses, de celles qui président sur les états de vie les plus extrêmes et les plus enfoncés dans la matière, mais ont livré le noyau caché et inconnaissable au vulgaire comme une révélation, pour ceux qui aspirent à contempler les Êtres, de l'essence transcendante des dieux cachée dans un secret inviolable. Et ainsi donc, chacun des mythes est approprié aux *daimones* selon son aspect visible (τῶν μύθων ἕκαστος δαιμόνιος μέν ἐστιν κατὰ τὸ φαινόμενον), et approprié aux dieux selon sa doctrine secrète (θεῖος δὲ κατὰ τὴν ἀπόρρητον θεωρίαν)[240].

Proclus établit une relation étroite entre *daimones* et mythes : les mythes, comme les *daimones*, fascinent et incitent à la recherche de la divinité par leur nature fluctuante et trompeuse, par leur déconcertante variété[241]. Cette relation répond à une affinité plus profonde, car les révélations des *daimones*, en songe ou à l'état de veille, se servent, comme celles des mythes, de symboles et du langage figuratif (*in Resp*. I, p.

[240] Ibid. I, p. 78.18–79.4.
[241] Ibid. I, p. 85.17–86.10.

166.22–24). La vérité du mythe et des messages des *daimones* est étroitement liée à la φαντασία, car elle ne peut pas se dispenser de fictions et d'analogies, voire de l'« imaginaire » :

> Or la parenté (συγγένεια) de ces mythes avec la race des *daimones*, on peut la constater surtout par le fait que les révélations de ces *daimones* se font le plus souvent aussi par la manière des symboles (συμβολικῶς), par exemple toutes les fois que certains d'entre nous ont, en état de veille, rencontré des *daimones* ou quand, en songe, on a joui, de la part des *daimones*, d'une inspiration (ἐπιπνοίας) qui nous révèle nombre des choses passées ou à venir. Parenté, dis-je, car, en toutes ces sortes de fictions imaginaires (φαντασίαις) des mythoplastes, certaines choses sont indiquées par d'autres choses, et il n'est pas vrai que, dans ce que les mythoplastes signifient par ces fictions, certaines choses soient copies, celles-là modèles, non, les unes sont des symboles, les autres, en vertu d'une analogie (ἐξ ἀναλογίας), ont affinité avec ces premières (ἔχει τὴν πρὸς ταῦτα συμπάθειαν)[242].

Autrement dit, la divinité, comme les poètes théologiens, se plaît à parler en énigmes et à cacher une vérité réservée à un nombre limité d'initiés sous l'apparence des figures et des symboles. Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ aurait dit Héraclite (B 123 DK) et rien d'étonnant que Proclus évoque le célèbre dicton du philosophe d'Éphèse pour montrer précisément « que ce revêtement fictif du récit est de quelque manière conforme à la nature des choses, car la 'Nature se plaît à se tenir cachée' »[243], citation qu'on aimerait verser au riche dossier des interprétations de cet énigmatique fragment rassemblé par Pierre Hadot[244].

*La théologie de la divination. Les trois types de mantique*

C'est en fidèle lecteur de Jamblique que Proclus aborde également la question de la divination. Les erreurs des oracles et la discontinuité apparente des effets de la providence sont expliqués à partir d'une perspective théologique analogue à celle exposée par Jamblique et par Plutarque dans le *De Pythiae oraculis*[245]. Il n'y a pas de discontinuité de l'action

---

[242] Ibid. I, p. 86.11–20.
[243] Ibid. II, p. 107.6–7.
[244] Hadot (2004), en particulier pp. 69–70 et n. 8, pour un passage parallèle du *Commentaire au Songe de Scipion* de Macrobe (I, 2.13–17), fondé sur le commentaire perdu de Porphyre à la *République*.
[245] Ce n'est pas la seule analogie entre les solutions respectives de Proclus et de Plutarque aux questions religieuses. L'explication du retard de la punition divine, dans le *De decem dubitationibus* VIII, 49–57, est également inspirée par les réponses données par Plutarque dans le *De sera*.

providentielle – car l'action divine ne faiblit jamais –, mais seulement une diminution de la participation assumée, la réceptivité du sujet étant différente au fur et à mesure que l'on descend dans l'échelle des êtres[246].

Pour illustrer cette médiation humaine de la providence, Proclus se sert de la même métaphore que Plutarque, à savoir celle de la lumière du soleil se reflétant sur la lune avant de parvenir jusqu'à nous: « ainsi dit-on que la lumière que le soleil diffuse sur la lune s'éloigne d'elle pour aller vers nous »[247]. Comme chez Plutarque, cette explication théologique de la diminution apparente de la providence n'exclut pas la démonologie. Une des conséquences de l'affaiblissement du pouvoir réceptif est précisément la nécessité pour tous les êtres qui ne sont pas directement en relation avec le premier principe d'avoir recours à des intermédiaires (anges, *daimones*, héros), pour bénéficier, conformément à leur aptitude, des bienfaits de la providence[248].

Proclus établit, à la suite de Jamblique, trois types de mantique: une mantique divine, elle-même divisée en plusieurs sous-types selon les espèces de dieux impliquées, une mantique démonique et une autre humaine, conjecturale: « il faut poser la mantique (μαντική) comme autre dans les dieux intellectifs (ἐν τοῖς νοεροῖς θεοῖς), autre dans les dieux hypercosmiques (ἐν τοῖς ὑπερκοσμίοις), autre dans les dieux encosmiques (ἐν τοῖς ἐγκοσμίοις), et de celle-ci poser comme autre celle qui descend des dieux, autre celle qui vient des *daimones* (ἀπὸ τῶν δαιμόνων), autre celle qui résulte de l'entendement humain (ἀπὸ τῆς ἀνθρωπίνης διανοίας), laquelle est plutôt d'ordre technique (τεχνικήν) et conjectural (εἰκαστικήν) »[249].

La mantique démonique, comme les mythes et les drames mystériques, est symbolique, figurative et énigmatique: « les *daimones* qui président sur la Nature (οἱ δαίμονες οἱ προστάται τῆς φύσεως) nous révèlent leurs dons, en songe ou dans l'état de veille, au moyen de certaines apparences fictives (διὰ δή τινων τοιούτων πλασμάτων), rendant des oracles obscurs (λοξὰ φθεγγόμενοι), signifiant une chose par une autre ⟨dès là qu'ils nous font voir⟩ des similitudes douées de forme de ce qui n'a point de forme, représentant telles vérités cachées au moyen des figures qui leur correspondent, tous procédés dont sont remplis les

---

[246] Proclus, *De decem dubitationibus* IV, 22.17–35.

[247] Ibid. IV, 22.35–36 (trad. Isaac). Sur la différence entre l'illumination provenant du dieu et celle provenant des êtres inférieurs, ibid. IV, 25.18–20 et 37–41.

[248] Ibid. IV, 25.1–16.

[249] Proclus, *Commentaire sur le Timée*, I, p. 158.13–17 (trad. Festugière).

cérémonies sacrées (τὰ ἱερὰ) et les drames mystiques (τὰ δρώμενα) dans les lieux d'initiations (ἐν τοῖς τελεστηρίοις), drames qui précisément agissent sur l'âme des initiés par cela même qu'ils ont de secret et d'inconnaissable (τῷ κρυφίῳ καὶ ἀγνώστῳ) »[250].

L'idée d'une mantique démonique complémentaire à celle des dieux greffe la conception platonicienne traditionnelle de la fonction divinatoire des *daimones* sur la théologie de Jamblique où le rôle des *daimones*, sublimé et considérablement limité, est réduit à celui des conducteurs de la providence divine. Cette association des deux conceptions est rendue possible par la distinction, que Proclus emprunte à Syrianus, entre deux espèces de *daimones*: κατ' οὐσίαν et κατὰ σχέσιν (*in Resp*., I, p. 41.11–29). Cette dernière « est susceptible de toutes sortes de changements » et « trompe ceux avec qui il est devenu ami » (p. 41.15–16) ; par contre, le *daimōn* κατ' οὐσίαν est soit λογικόν et πάντως ἀληθευτικόν, soit ἄλογον et alors il « n'est réceptif ni de vérité ni de mensonge » (p. 41.17–18). Une fois légitimée la thèse du *daimōn* trompeur, la porte était ouverte pour une interprétation « porphyrienne » de la mantique en termes de « déguisement » et de « tromperie », sans pour autant céder à l'idée, centrale chez Porphyre, de l'existence d'une classe de *daimones* mauvais[251] : toute la race des *daimones* « dont on raconte dans les lieux d'oracle ou qu'ils se déguisent en la personne du dieu pour délivrer les oracles, ou qu'ils exaucent les invocations, ou encore qu'ils entrent d'eux-mêmes en commerce avec certains, est du nombre des *daimones* κατὰ σχέσιν »[252].

La distinction établie par Proclus entre plusieurs espèces de μαντική, assignée respectivement aux dieux, aux *daimones* (κατ' οὐσίαν ou κατὰ σχέσιν) et à la raison humaine, a été probablement à la base de la distinction similaire entre les différents types de προφητεία – πνευματική, δαιμονική, φυσική – qu'on retrouve dans une homélie apocryphe attribuée à Jean Chrysostome[253], et qui jouira d'un certain succès dans la tradition byzantine[254].

---

[250] Proclus, *Commentaire sur la République*, II, p. 107.7–15 (trad. Festugière).

[251] Pour la réfutation de cette idée, voir notamment Proclus, *De malorum subsistentia* II, 16–17. La même conception chez Saloustios, *Des dieux et du monde* I, 2 ; XII, 1–2 ; XIV, 1–3.

[252] Proclus, *Commentaire sur la République*, I, p. 41.22–25 (trad. Festugière). Sur les capacités prophétiques des *daimones*, voir aussi Dion Cassius LXXVIII, 7, 4 ; Philostrate, *Vie d'Apollonios* IV, 4 ; Tertullien, *Apologétique* XXII, 10 ; Minucius Felix, *Octauius* XXVII, 1 ; Origène, *Contre Celse* IV, 92.

[253] [Jean Chrysostome], *Commentaire sur Jérémie*, PG 64, col. 741–744.

[254] Le fragment en question a été repris dans la *Chronique* de Georges le Moine, I, pp. 238–239, et dans la *Souda*, *s.u.* προφητεία.

## Conclusions

L'équivalence entre les dieux et les *daimones* établie par les traditions poétique et philosophique, ainsi qu'une longue tradition d'exégèse philosophique de la mythologie ont permis la naissance d'une interprétation démonologique de la religion, ébauchée par Platon dans le *Banquet* et établie dans l'Ancienne Académie par Xénocrate. Cette interprétation a été pour la première fois développée de manière systématique par Plutarque, qui est aussi le premier théoricien de l'exégèse philosophique des mythes.

Les mystères, où les dieux souffrent, meurent et renaissent, sont le point de départ d'une interprétation démonologique de la religion traditionnelle fondée sur l'affinité entre les θεοὶ ἐμπαθεῖς des drames mystériques et les *daimones* qui se distinguent des dieux précisément par leur capacité d'être affectés, d'éprouver des sentiments humains. La démonologie contribue également à préserver le lien entre les dieux et leur geste qui est souvent la légende fondatrice d'un sanctuaire, comme le sont par exemple les légendes delphiques d'Apollon. La lecture platonicienne d'Hésiode permet à Plutarque, prêtre d'Apollon à l'époque, de concilier la mythologie locale avec la théologie delphique.

En développant une idée exprimée par Xénocrate, Plutarque utilise, dans le *De defectu*, la notion de *daimōn* pour rendre raison de toute une catégorie de rites choquants pour le philosophe, comme les sacrifices humains ou les rituels d'inversion. Cette partie de la religion est attribuée à des *daimones* mauvais, dominés par les passions. Les punitions infligées par la divinité aux pécheurs seraient elles aussi l'œuvre de certains *daimones* τιμωροί, sublimation des esprits vengeurs (ἀλάστορες) de la mythologie, une espèce inférieure de *daimones* qui sont affectés par les passions qu'ils déchaînent dans l'accomplissement de leur fonction.

À côté de la mythologie et des rites, les oracles sont le troisième domaine d'application de l'exégèse démonologique et d'ailleurs le plus commun, car depuis Platon, les *daimones* sont ordinairement associés à la mantique. L'explication démonologique de la cessation des oracles paraît « dépassée » par le discours de Lamprias, mais elle en sort en fait confortée, car ce dernier n'exclut pas les *daimones* de son explication physique de la divination oraculaire et, par la théorie du *daimōn* régulateur de la κρᾶσις résultant de la double causalité, divine et humaine, il associe l'idée du patronage démonique des oracles à la conception traditionnelle du *daimōn* comme maître des alternances (fortune et malheur) qui caractérisent les destins individuels.

La démonologie sert donc, chez Plutarque, d'une part, à rationaliser et à légitimer le culte civique en conciliant la religion et la raison philosophique et, d'autre part, à répondre aux critiques formulées par certaines écoles philosophiques (surtout les épicuriens) qui niaient le caractère religieux de certains rites ou de certaines institutions traditionnelles comme les oracles. La défense démonologique de la religion permettait en même temps d'éviter la théorie stoïcienne d'une providence universelle qui rendait les dieux responsables des moindres détails des cultes, de leurs affaiblissements et inconséquences.

Dans les « dialogues pythiques » et dans le *De Iside*, l'herméneutique philosophique de la mythologie et de la divination oraculaire englobe la démonologie dans un vaste et ambitieux programme de théologisation de la religion traditionnelle et de sacralisation du platonisme – les révélations communiquées symboliquement par les mythes et les oracles deviennent la source première de la philosophie – qui s'inspire ultimement du *Banquet* et qui anticipe, par un certain nombre de traits, l'exégèse néoplatonicienne. Axée sur les figures d'Apollon et d'Osiris, cette exégèse théologique légitime philosophiquement un hénothéisme que la démonologie à la fois rend possible et stimule en établissant une équivalence entre les *daimones* et les dieux traditionnels.

La notion de *daimōn* est également employée dans le *De E delphico* et le *De Iside* pour désigner le principe négatif et la divinité du mal (Ahriman), dans le cadre d'une vision dualiste tributaire de ce filon pythagorisant du platonisme auquel se rattache la théologie de Plutarque. Porphyre et le discours « chaldaïque » du *De mysteriis* (III, 31) partagent la même vision.

Apulée et Maxime de Tyr ignorent cet emploi de la notion et développent, à partir des principes formulés par Plutarque, une interprétation démonologique de la religion – de la divination hellénique et romaine chez Apulée, de la mythologie homérique et des oracles chez Maxime –, en relation notamment avec le thème platonicien de la providence particulière. Cette démonologie médio-platonicienne se présente comme l'apologie philosophique d'une religion à la fois civique et personnelle, apte à répondre aux besoins ordinaires de chaque individu. Ce n'est certes pas un hasard si, chez Apulée comme chez Maxime, elle est étroitement liée au thème du *daimōn* de Socrate, figure paradigmatique du *daimōn* personnel.

L'idée des *daimones* malfaisants, thème plutôt périphérique chez Plutarque et complètement absent chez Apulée et Maxime, occupe une place centrale chez Porphyre qui s'en sert pour résoudre les contradictions entre le culte civique et le culte philosophique. L'enjeu polémique est à

peine dissimulé, car la critique de la religion opérée par la démonologie est en même temps une épuration et une défense du culte civique face aux attaques venues aussi bien de l'intérieur que de l'extérieur – notamment des chrétiens qui attribuent le culte civique à des *daimones* mauvais et pervers – de manière qu'il puisse continuer à être pratiqué par les philosophes sans se renier et tout en sachant que le vrai culte est immatériel et intellectuel.

Avec Jamblique, le rôle de la notion de *daimōn* dans la légitimation ou la critique du culte civique diminue considérablement. La théologisation systématique du culte civique (sacrifices, prière, mantique, épiphanies) annule l'autonomie d'une démonologie devenue *ancilla theologiae*, mais qui préserve néanmoins des domaines particuliers d'application hérités de la tradition médio-platonicienne. Deux éléments clés de cette tradition, la « passibilité » des *daimones* et l'idée que certains cultes leur soient consacrés en cette qualité – éléments adoptés et employés aussi par les adversaires du culte « païen » – y sont énergiquement combattus, l'intervention des *daimones* dans les sacrifices et le fonctionnement des oracles étant limitée uniquement aux étages inférieurs du culte, à leur dimension matérielle. La nouveauté de cette représentation du culte civique consiste dans la multiplication des perspectives sur l'acte rituel de façon qu'une certaine partie, supérieure, soit dédiée aux dieux, et que d'autres parties soient réservées aux classes inférieures d'êtres divins (anges, *daimones*, héros).

Sur ce point, Proclus et son maître Syrianus sont en parfait accord avec Jamblique, dont ils héritent d'ailleurs les principes théologiques d'interprétation de la mythologie et des rites traditionnels. Une providence universelle qui se déploie de l'Un jusqu'aux derniers degrés du monde physique englobe les *daimones* dans sa structure pyramidale, où ces derniers préservent, à une échelle différente, la plupart des fonctions héritées de la tradition médio-platonicienne. La dernière grande synthèse philosophique de l'Antiquité se sert encore de la notion de *daimōn* pour classifier les différentes espèces de mantique, pour rendre compte de rites et de détails mythologiques troublants – les larmes des dieux, les propos injurieux adressés aux dieux par les héros homériques, la λοιδορία et l'αἰσχρολογία rituelles –, et pour mettre en accord la mythologie homérique avec la philosophie, preuve de l'importance du médio-platonisme, et notamment de Plutarque dans la définition de l'exégèse néoplatonicienne de la religion.

Selon Proclus, entre les *daimones* et les mythes existe une affinité profonde fondée sur leur langage figuratif commun – les *daimones* parlent en

oracles comme les poètes (théologiens) s' expriment par les mythes –, sur les énigmes et les symboles dans lesquels la « nature aime à se cacher », selon un mot célèbre d' Héraclite, dont la fortune antique, particulièrement riche en cette sorte de mésusages herméneutiques, prend fin précisément avec son *Commentaire sur le Timée*. Les *daimones*, les oracles et les mythes sont conçus à la fin de la tradition platonicienne antique comme des revêtements semblables d' une nature divine qui se plaît à se cacher dans le mystère pour mieux se faire désirer par ceux, peu nombreux, qui savent en déchiffrer les traces. Selon Proclus, la religion est, dans son essence, démonique.

SIXIÈME CHAPITRE

# LE CULTE DU *DAIMŌN* INTÉRIEUR. DU *DAIMŌN* DE SOCRATE AU *DAIMŌN* PERSONNEL

Si le *daimōn* personnel est devenu un thème de réflexion philosophique dans la tradition platonicienne, c'est notamment en raison de la popularité du thème du *daimōn* de Socrate – déformation du « signe démonique » (Platon, se souvient-on, ne parle jamais d'un *daimōn*)[1] – et de la préoccupation de l'harmoniser avec les différentes figures platoniciennes du *daimōn* personnel (*Phédon* 107 d–108 c, *Rép*. X, 617 e, 620 d–e, *Timée* 90 a–c). Cette réflexion s'est développée essentiellement sous la forme d'une démarche exégétique autorisée par le préjugé fondateur du médio-platonisme selon lequel toute divergence ou contradiction dans les dialogues de Platon cache en réalité une unité doctrinale profonde.

L'Ancienne Académie, malgré l'intérêt de Xénocrate pour la démonologie, ne semble pas avoir été préoccupée de systématiser les références platoniciennes au signe démonique de Socrate, quoique, au milieu du IV[e] siècle av. J.-C., le thème ait pu jouir d'un certain succès comme le montre les *Mémorables* de Xénophon et le *Théagès*[2]. Il s'agit néanmoins plutôt d'un intérêt apologétique (Xénophon) ou littéraire (*Théagès*)[3], peu sensible aux implications philosophiques du thème. Mais avec le développement de la démonologie et l'intérêt croissant porté à la figure de Socrate en tant que modèle de vie philosophique[4], le *daimōn* de Socrate deviendra, aux deux premiers siècles de notre ère, un sujet privilégié des débats philosophiques et un passage obligé des exposés de la philosophie platonicienne[5]. Plutarque, auteur d'un dialogue *Sur le daimōn de Socrate*, est

[1] Sur le processus par lequel cette déformation s'est produite, voir notamment Joyal (1995).

[2] Voir *supra*, pp. 52–55.

[3] Voir Joyal (2000), pp. 144–147. Sur l'influence limitée des spéculations démonologiques de l'Ancienne Académie (Xénocrate et l'*Épinomis*) sur le *Théagès*, voir ibid., pp. 142–144.

[4] Voir en général Döring (1979). Cf. Hershbell (1988), pour l'image de Socrate chez Plutarque ; Donini (2003), pour Socrate pythagoricien et médio-platonicien.

[5] Voir Willing (1909), pp. 136–183 ; Hoffmann (1985/1986), (1987/1988) ; Joyal (1995) ; Alt (2000), pp. 232–245 ; Donini (2004).

le premier témoin de cet intérêt et, un peu plus tard, Apulée et Maxime de Tyr exploiteront le sujet, devenu en quelque sorte un thème d'école, dans des discours à dominante parénétique. Une tension s'installe dès le début dans ce débat entre la croyance en l'existence d'un *daimōn* gardien assigné à chaque individu et l'unicité du *daimōn* de Socrate. Une question brûlante se posait alors : tout le monde bénéficie-t-il du secours d'un *daimōn* ou uniquement les sages ? Et encore, ce *daimōn* est-il extérieur (*Phédon*, *République*) ou bien est-il plutôt une partie de notre âme (*Timée*) ?

Des questions particulières liées à cette thématique entrent également dans le curriculum platonicien : la divination, la typologie des *daimones*, le langage démonique[6]. À ces questions s'ajoutent d'autres problèmes liés aux tentatives de conciliation des textes platoniciens traitant du *daimōn* personnel : la structure de l'âme, les genres de vie, la métensomatose. Ces problèmes sont abordés, par exemple, dans le traité *Sur le daimōn qui nous a reçus en partage* de Plotin (III, 4), qui continue le processus de rationalisation philosophique de la croyance au *daimōn* personnel amorcé par Héraclite et continué dans le *Timée* et la *République*. L'impact de ces deux textes sur la tradition platonicienne fut considérable et le thème du *daimōn* intérieur connut également une importante fortune dans le stoïcisme impérial, parfois en relation avec l'équation δαίμων – εὐδαιμονία (Xénocrate, fr. 81 H = 236–238 IP)[7].

Le néoplatonisme tardif prendra le relais de cette réflexion qui n'occupera pourtant pas la place de choix qui lui avait été faite dans le médioplatonisme. Le thème du *daimōn* de Socrate sera abordé dans un cadre strictement exégétique dans les commentaires consacrés aux dialogues platoniciens (*Alcibiade*, *Timée*, *Phèdre*).

### Plutarque, *De genio Socratis*. Le sage et son *daimōn*

Le traité *Sur le daimōn de Socrate* (*De genio Socratis*) occupe une place particulière dans l'œuvre de Plutarque en ce qu'il est le seul à associer le développement d'un thème philosophique (le *daimōn* de Socrate)

[6] Nous avons étudié récemment le problème du langage démonique dans « La voix des démons dans la tradition médio- et néoplatonicienne », étude qui va paraître chez Brepols dans les Actes du colloque *Langage des hommes, langage des démons, langage des dieux* organisé à l'École Pratique des Hautes Études (Paris) en novembre 2010.

[7] Voir Willing (1909), pp. 151–157 ; Haussleiter (1957), col. 803–807 ; Von Staden (2003), pp. 36–38 ; Algra (2009), pp. 365–369.

à un récit historique, relatif à la libération de Thèbes (379 av. J.-C.), dont une version différente est relatée dans la *Vie de Pélopidas* (ch. 6–13)[8]. Le dialogue entrelace le récit de l'insurrection des démocrates thébains contre la domination spartiate, raconté par un certain Caphisias à un cercle distingué d'Athéniens, et les discussions philosophiques des conjurés dans la maison de Simmias, disciple de Socrate. Quatre personnages (Galaxidoros, Théocritos, Simmias et Théanor) cherchent à définir la nature du *daimōn* de Socrate selon un schéma dialectique que l'on retrouve dans le *De defectu* et le *De Iside*.

### *Le discours de Simmias. Le toucher du* daimōn

Le prétexte de cette discussion est fourni par l'indignation de Galaxidoros – qui est peut-être le personnage mentionné par Xénophon (*Hell.* III, 5, 1) comme l'un des principaux hommes politiques de Thèbes – au sujet des pratiques superstitieuses d'un adepte du pythagorisme arrivé à Thèbes pour ramener en Italie les restes de Lysis, un autre pythagoricien, censé avoir signifié sa mort à ses amis dans une apparition nocturne. Aux « superstitions » des pythagoriciens, Galaxidoros oppose résolument la formation rationnelle et la simplicité de Socrate (9, 580 B), quand le devin Théocritos intervient pour lui rétorquer que Socrate avait néanmoins un *daimōn*. Le mot est prononcé et à partir de ce moment une discussion s'engage sur le sujet. Galaxidoros va d'abord essayer de réduire le *daimōn* de Socrate à un phénomène de divination ordinaire (πταρμοί et κληδόνες), en développant une explication rationaliste d'inspiration stoïcienne (10–11, 580 F–581 A)[9], pour céder ensuite du terrain en concédant que la raison ne peut suffire en toutes circonstances et que Socrate avait eu raison de parler d'un *daimōn* et non d'un simple éternuement, car il visait ainsi l'agent et non l'instrument de l'action. À la fin, Galaxidoros s'en remet à l'avis de Simmias, disciple direct de Socrate.

L'intervention de Galaxidoros évoque l'explication de la divination oraculaire avancée par Lamprias dans le *De defectu*. Comme Lamprias,

---

[8] Sur le rapport entre les deux récits de la libération de Thèbes, voir Corlu (1970), pp. 22–27 ; Pelling (2010).

[9] L'explication divinatoire du *daimōn* de Socrate prêtée par Plutarque à Galaxidoros renoue avec une tradition qui remonte à Xénophon (*Mémorables* I, 1, 2–5) et qui fut dévélopée par les Stoïciens (voir *infra*, p. 54 n. 52). Sur l'inspiration stoïcienne de l'explication de Galaxidoros, voir Corlu (1970), pp. 48–50 ; Döring (1979), p. 6 ; Schröder (2010), p. 161.

Galaxidoros distingue entre deux types de causes, primaires et secondaires, en prenant soin d'attribuer la divination non à la cause secondaire, mais à l'agent divin qui s'en sert[10].

La question est reprise sous un autre jour par Théanor (16, 585 E–586 A) dont le portrait s'accorde à celui d'un représentant typique du pythagorisme[11]. Il raconte qu'une voix lui a révélé, au tombeau de Lysis, que l'âme du défunt « déjà jugée, avait été renvoyée pour une autre naissance, unie par le sort à un autre *daimōn* » (16, 585 F), tandis que son *daimōn* est passé chez Épaminondas qui avait été instruit par lui. Cette image du « *daimōn* familier » (οἰκεῖος δαίμων, 24, 594 A) liée au jugement de l'âme rappelle *Phédon* 107 d et *Rép*. X, 617 e, 620 d–e.

À la reprise de l'entretien, Simmias présente la dernière explication du *daimōn* de Socrate, la plus dense philosophiquement (20, 588 C–589 F)[12]. Sous l'autorité de Socrate, Simmias réfute l'opinion de ceux qui prétendent « avoir des visions (ὄψεις) grâce auxquelles ils avaient communiqué avec un être divin » (588 C) et affirme que le *daimōn* de Socrate était « plutôt la perception d'une voix (φωνή ; cf. *Phèdre*, 242 c ; *Apol*. 31 d) ou l'intuition (νόησις) d'une parole qui lui parvenait de manière extraordinaire » (588 D). Ce message ineffable serait perçu par le commun des hommes en rêve, « à cause de la tranquillité et du calme que le sommeil procure au corps », par opposition au « tumulte des passions » qui caractérise l'état de veille (588 D), mais Socrate, dont le νοῦς était « pur et exempt de passions » (καθαρὸς ὢν καὶ ἀπαθής)[13], était capable de le percevoir même à l'état de veille :

> Chez Socrate, au contraire, l'esprit, pur et exempt de passions, n'ayant guère de commerce avec le corps que pour les besoins indispensables, avait assez de sensibilité et de finesse pour réagir immédiatement à l'objet qui venait le frapper. Et cet objet n'était vraisemblablement pas un langage articulé (φθόγγον), mais la pensée d'un *daimōn* (λόγος τις δαίμονος)

---

[10] Plutarque, *De genio*, 12, 582 C ; *De defectu*, 47–48, 435 E–437 A.

[11] Pour les échos pythagoriciens dans le *De genio*, voir les réévaluations critiques de Donini (2007) et Dillon (2010), pp. 143–144.

[12] Sur la théorie exposée par Simmias, voir Willing (1909), pp. 153–155, 180–183, qui l'attribue, sans raison solide, à Posidonius ; Corlu (1970), pp. 53–60, qui réfute sa supposée inspiration stoïcienne ou péripateticienne, et soutient son caractère platonicien, en se rapportant uniquement au *Banquet* 203 a et à *Rép*. VII, 514 a–518 b ; Döring (1984), pp. 379–381 et Schröder (2010), pp. 161–164, analysent la théorie de Simmias sans traiter cette question.

[13] L'idéal de l'ἀπάθεια de l'intellect est un lieu commun chez Plutarque ; voir Babut (1969), pp. 321–333. Son origine est platonicienne (*Philèbe*, 33 e ; *Lois* I, 647 d), mais il fut développé notamment par les Stoïciens ; voir Spanneut (1994).

> qui, sans le truchement d'une voix (ἄνευ φωνῆς), entrait en contact (ἐφαπτόμενον) avec l'intelligence du philosophe par le seul contenu de son message (αὐτῷ τῷ δηλουμένῳ τοῦ νοοῦντος). En effet, le son de la voix ressemble à un coup (πληγῇ) qui, par l'organe de l'ouïe, fait passer jusqu'à l'âme les paroles que nous prononçons dans la conversation, la contraignant à les recevoir, mais l'intelligence de l'être supérieur (ὁ τοῦ κρείττονος νοῦς) conduit (ἄγει) une âme bien douée (τὴν εὐφυᾶ ψυχὴν) simplement en l'effleurant par la pensée qu'il a conçue (ἐπιθιγγάνων τῷ νοηθέντι), car cette âme n'a pas besoin d'un coup qui la frappe[14].

En essayant de définir cette forme de communication immédiate par laquelle le νοῦς humain libéré des passions devient capable de recevoir le message du νοῦς démonique, Simmias opère une distinction entre la communication ordinaire par l'intermédiaire de la voix (φωνή), assimilée – selon une conception platonicienne à l'origine mais qui fut ensuite adoptée par le stoïcisme[15] – à un « coup » (πληγή) produit par l'air en mouvement, et une forme de langage non-articulé, une νόησις par laquelle le νοῦς du *daimōn* effleure (ἐφάπτεσθαι, ἐπιθιγγάνειν) et dirige le νοῦς de Socrate, à la façon dont « un petit gouvernail fait virer de gros bateaux », ou comme « un simple attouchement du bout des doigts imprimant une rotation continue au tour du potier » (20, 588 F).

La conception d'un langage non-articulé, purement intellectif, a pu trouver un point d'appui dans la définition platonicienne de la διάνοια, « ce dialogue intérieur que l'âme entretient, en silence (ἄνευ φωνῆς), avec elle-même »[16], mais l'idée de l'inspiration démonique, avec des affinités pythagoriciennes[17], évoque à la fois le signe démonique de Socrate et la lecture démonologique d'Homère adoptée dans le médio-platonisme. Cette lecture se retrouve *in nuce* chez Platon qui interprète de cette manière les vers où Athéna rassure Télémaque en lui disant qu'il va

[14] Plutarque, *De genio Socratis*, 20, 588 D–E (trad. Hani).

[15] Platon, *Timée* 67 b ; cf. *SVF* I, 74. Sur cette définition de la φωνή, voir Mansfeld (2005), notamment pp. 385–390.

[16] Platon, *Sophiste*, 263 e (trad. Cordero) : οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια; cf. *Théétète*, 206 d. Sur le rapport de ces passages avec les définitions platonicienne et médio-platonicienne de la φωνή, voir Mansfeld (2005), pp. 397–400.

[17] Cf. Aristoxène, Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις, fr. 41 [= Stobée, I, 6, 18, p. 89.10] : γενέσθαι γὰρ ἐπίπνοιάν τινα παρὰ τοῦ δαιμονίου τῶν ἀνθρώπων ἐνίοις ἐπὶ τὸ βέλτιον ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον. Il est à noter que l'idée d'une φωνή divine n'était pas, elle non plus, inconnue aux Pythagoriciens ; cf. Élien, *Varia historia*, IV, 17 : ὁ πολλάκις ἐμπίπτων τοῖς ὠσὶν ἦχος φωνὴ τῶν κρειττόνων, passage commenté par Detienne (1963), pp. 50–51.

trouver ses mots à l'aide du *daimōn* (*Od.*, III, 26–27)[18], mais elle fut développée par Maxime de Tyr (VIII, 5), qui cite *Il.*, I, 55 et *Od.*, III, 26–27, V, 1–2 et 122, pour montrer que les dieux, voire les *daimones*, peuvent inspirer aux hommes certaines pensées[19].

D'autre part, la représentation de l'inspiration démonique sous la forme d'un contact immatériel semble inspirée par une autre idée platonicienne, celle de la réductibilité de tous les sens au toucher (*Timée* 45 b–d), idée fondée sur la conception selon laquelle les cinq sens reposent sur un contact direct entre deux matières, à savoir l'air et les différentes parties du corps. Parce que la vue est ainsi conçue sous la forme d'un toucher subtil, l'intellection peut être considérée, par extrapolation, comme une espèce particulière de « toucher »[20]. Ce qui explique pourquoi un lexique relevant du registre du toucher a pu être employé pour caractériser une communication purement intellective.

Une distinction similaire à celle utilisée par Simmias pour distinguer entre un « toucher » corporel et un « toucher » intellectif a été opérée par Platon pour opposer le contact avec les réalités intelligibles aux formes ordinaires de contact corporel[21]. Une telle distinction, très proche de celle du *De genio*, se retrouve dans *Critias* 109 c, où le contact immatériel est associé précisément à l'influence discrète exercée par les *daimones* sur les hommes qu'ils protègent. Les dieux gouvernent les hommes, leurs troupeaux (cf. *Lois* IV, 713 d), en les « touchant » par la persuasion, à la différence des bergers qui utilisent le coup (πληγή) de bâton :

> Ils (*scil.* les dieux) n'usaient pas de corps pour exercer une contrainte sur des corps, comme les bergers qui mènent leurs troupeaux à coups de bâton (καθάπερ ποιμένες κτήνη πληγῇ νέμοντες), mais ils les gouvernaient

---

[18] Platon, *Lois* VII, 804 a–b : [...] ταὐτὸν δὴ καὶ τοὺς ἡμετέρους τροφίμους δεῖ διανοουμένους τὰ μὲν εἰρημένα ἀποχρώντως νομίζειν εἰρῆσθαι, τὰ δὲ καὶ τὸν δαίμονά τε καὶ θεὸν αὐτοῖσιν ὑποθήσεσθαι θυσιῶν τε πέρι καὶ χορειῶν, οἷστισί τε καὶ ὁπότε ἕκαστα ἑκάστοις προσπαίζοντές ; cf. [Platon], *Axiochus*, 371 c : ὅσοις μεν οὖν ἐν τῷ ζῆν δαίμων ἀγαθὸς ἐπέπνευσεν, εἰς τὸν τῶν εὐσεβῶν χῶρον οἰκίζονται. Detienne (1963), p. 129 n. 2 met en relation le passage des *Lois* avec le texte d'Aristoxène. L'idée selon laquelle les dieux ont une emprise directe sur la pensée humaine est une idée très répandue en Grèce ancienne ; voir Rudhardt (1958), pp. 88–89.

[19] Voir *supra*, p. 205, et *infra*, p. 283. Cf. Plutarque, *Fabius Maximus*, XVII, 5 ; *Septem sapientium convivium*, 161 C. Sur l'ἐπίπνοια divine en rhétorique à l'époque impériale, en particulier à propos de la relation entre Asclépios et Aelius Aristide (*Discours sacrés*, II, 81 ; IV, 15 ; V, 31, etc.), voir Pernot (1993), II, pp. 625–635, notamment p. 627 n. 123.

[20] Comme l'a démontré Brisson (1997), p. 106.

[21] Pour le « toucher mystique » chez Platon, voir *Banquet*, 212 a ; *Phèdre*, 253 a ; *Phédon*, 79 d ; *République*, VI, 490 b. Sur les échos de cette doctrine dans le néoplatonisme (Plotin), voir Hoffmann (1997), pp. 356–360.

> en se tenant là d'où il est le plus facile de gouverner un vivant. Tel le pilote qui du haut de la poupe gouverne son navire, les dieux s'attachèrent à conduire l'âme par la persuasion comme avec un gouvernail selon le dessein qui était le leur (οἷον οἴακι πειθοῖ ψυχῆς ἐφαπτόμενοι κατὰ τὴν αὑτῶν διάνοιαν)[22].

Il est fort possible que Plutarque se soit inspiré de ce texte, où l'on retrouve aussi l'image du *daimōn*–pilote de l'âme employée dans le *De genio* (588 C)[23]. Si un tel emprunt a eu lieu, la théorie exposée par Simmias n'a pu résulter que par la superposition de l'image du gouvernement démonique du *Critias* sur celle du νοῦς–*daimōn* du *Timée*.

### *Le mythe de Timarque.* Daimōn *extérieur,* daimōn *intérieur*

À la fin de son discours, Simmias évoque un mythe (21–22, 589 F–592 E) – le mythe de Timarque[24] – en prenant, en bon platonicien, ses distances par rapport à ce genre de discours non fondé sur le raisonnement (589 F). De même que Théanor, Timarque est un personnage imaginaire, dont le lieu d'origine, Chéronée, renvoie à Plutarque lui-même. Son but est de s'enquérir des pouvoirs du *daimōn* de Socrate (590 A). Pour ce faire, il descend dans le célèbre antre de Trophonios à Lébadée pour consulter l'oracle à ce sujet[25]. Une fois entré dans le souterrain, Timarque est le sujet d'une expérience extatique à travers laquelle son âme quitte le corps et voyage dans l'au-delà et à un moment donné entend une voix qui lui explique le contenu de la vision (590 C–592 D). La vision suit le schéma universel de l'extase initiatique et du voyage céleste et/ou infernal[26], et présente des traits communs avec les mythes platoniciens sur la destinée posthume des âmes (*Rép.* X, 614 b–621 b; *Phédon* 108 e–115 a).

La première vision de Timarque porte sur le monde céleste: des îles innombrables, figurant des étoiles, en mouvement circulaire (cf. *Phédon* 111 a) – sans doute les Îles des Bienheureux – et au milieu d'elles une mer de couleur étincelante. Quittant ces endroits, Timarque a une deuxième vision, celle d'un gouffre ténébreux, d'où se font entendre des cris et des gémissements effrayants, qui représente le Tartare. À ce moment, une voix s'adresse à Timarque et lui explique le contenu de ses visions

[22] Platon, *Critias*, 109 c (trad. Brisson).

[23] On la retrouve, dans une autre version, chez Plotin, 15 (III, 4), 6.47–49; cf. Ferwerda (1965), pp. 154–156.

[24] Sur le mythe de Timarque, voir Hamilton (1934); Soury (1942a), pp. 153–176; Méautis (1950); Corlu (1970), pp. 60–76; Hani (1975); Gallo (1999); Deuse (2010).

[25] Sur cet oracle et la « mythologie trophonique », voir Bonnechère (2003).

[26] Voir Hani (1975).

par une théorie métaphysique et cosmologique dont on a pu montrer les affinités avec la doctrine de Xénocrate[27]. Le « grand nombre d'étoiles qui dansent autour du gouffre », « qui s'y plongent », ou qui, « au contraire, s'élancent des profondeurs vers le haut » (591 D) sont, explique la voix, les âmes humaines. Celles situées dans les régions supérieures sont en effet des *daimones*, des âmes dont le νοῦς s'est libéré de la partie corruptible et irrationnelle. Les étoiles qui semblent s'éteindre sont les âmes « tout entières plongées dans le corps », tandis que celles qui « se rallument et réapparaissent, montant des profondeurs », ce sont les âmes qui, « à la sortie du corps qu'elles animaient, reprennent, après la mort, leur navigation » (591 F). Cette partie de l'exposé recoupe, dans ses grandes lignes, la structure de l'âme telle qu'elle est exposée dans le *Timée*, en distinguant entre une partie corruptible et irrationnelle, immergée dans le corps, la ψυχή, et une partie pure et incorruptible, le νοῦς, que le commun des hommes placent à l'intérieur, mais qui, en réalité, est extérieure à l'âme et s'appelle *daimōn*[28] :

> La partie de l'être immergée dans le corps, qui l'entraîne, s'appelle *âme*; la partie inaccessible à la corruption est appelé *esprit* (νοῦν) par le commun des mortels (οἱ πολλοὶ), qui croient que cet élément se trouve à l'intérieur d'eux-mêmes, comme on croit dans les miroirs les objets qui s'y reflètent; mais les gens qui pensent juste (οἱ ὀρθῶς ὑπονοοῦντες) sentent qu'il est extérieur à l'homme et l'appellent *daimōn* (δαίμονα)[29].

La métaphore platonicienne du cocher et de son attelage (*Phèdre* 247 b, 248 a) est reprise pour distinguer, à l'intérieur de l'espèce d'âmes dont la partie incorruptible prévalait sur la partie irrationnelle, entre celles où la ψυχή était, par l'éducation, rendue docile « aux rênes de la raison », et qui se mouvaient en ligne droite et de façon régulière, et celles dont la course était « irrégulière et confuse », car le νοῦς avait à se confronter avec « un caractère rebelle et intraitable, faute d'éducation » (592 A–B). Pour cette seconde catégorie, le σύνδεσμος entre la ψυχή et le νοῦς ressemblait à un « mors appliqué à la partie irrationnelle de l'âme » (592 C).

Cette image est intéressante par l'interprétation qu'elle donne de la théorie du « contact subtil » exposée dans le discours de Simmias. Remplie de repentir, l'âme, comme sous l'effet d'un « coup » (πληγή) dou-

---

[27] Corlu (1970), pp. 68–69.

[28] Sur la doctrine du νοῦς séparé de l'âme et ses implications démonologiques chez Plutarque, voir Soury (1942a), pp. 179–180; Vernière (1977), 123–151; Deuse (1983), surtout pp. 45–47; Dillon (2001b), pp. 35–44, qui souligne son caractère platoniquement hétérodoxe et la met en relation avec *CH* X, 16–18; Deuse (2010), pp. 182–187, 191–193.

[29] Plutarque, *De genio*, 591 E (trad. Hani).

loureux, devient apte à reconnaître, « sans coup ni douleur, son *daimōn* à des signes (συμβόλων) et des indices (σημείων) » (592 C ; cf. 588 D–E). Les σημεῖα à travers lesquels le *daimōn*–νοῦς entre en contact avec la ψυχή lorsque les passions ont été apaisées se produisent ἄνευ πληγῆς, à savoir sans le truchement de la voix, la voix étant réductible à une sorte de πληγή. Le repentir est ressenti par l'âme comme une πληγή douloureuse infligée par le *daimōn*, mais apprivoisée, l'âme devient capable de percevoir et de se laisser guider par les σημεῖα envoyés par le *daimōn*.

À l'autre espèce d'âmes, qui « ont été tout de suite dès leur naissance dociles aux rênes de la raison et obéissantes a leur *daimōn* » (592 C), appartiennent les « devins » et les « hommes inspirés » (τὸ μαντικόν καὶ θεοκλυτούμενον γένος). Comme exemple d'un tel caractère, Plutarque évoque la figure de Hermotimos de Clazomènes (592 C–D), personnage connu dans l'Antiquité par ses expériences extatiques. Selon le mythe de Timarque, l'âme d'Hermotimos ne quittait pas son corps, comme on le croyait selon la tradition, mais elle « obéissait toujours à son *daimōn* et relâchant le lien (σύνδεσμος) qui l'attachait à elle, elle lui permettait de circuler et d'aller et venir à sa guise, de sorte que le *daimōn* pouvait voir et entendre une foule de choses du monde extérieur et venir les lui rapporter » (592 D). Son exemple est évidemment évoqué pour illustrer *in concreto* l'assertion selon laquelle le *daimōn*–νοῦς n'est pas intérieur, mais extérieur à la ψυχή (591 E).

Une certaine tension s'installe ainsi entre la doctrine du *Timée* illustrée par l'histoire d'Hermotimos, qui transpose l'équivalence entre *daimōn* et νοῦς posée déjà en 591 E, et la théorie exposée par Simmias, confortée ensuite par l'intervention de Théanor, où le νοῦς démonique ne coïncide pas avec le νοῦς humain avec lequel il est censé entrer en contact. Le *daimōn* de Socrate n'est pas, pour Simmias, son νοῦς, mais ὁ τοῦ κρείττονος νοῦς avec lequel le νοῦς de Socrate, en raison de sa pureté, était capable de communiquer. L'impression qui se dégage de cette orchestration dramatique des opinions avancées sur le *daimōn* de Socrate est que Plutarque a déguisé, de propos délibéré, la doctrine du *Timée* sous le couvert d'un mythe dont l'interprétation est donnée à titre ésotérique – elle est réservée aux ὀρθῶς ὑπονοοῦντες par opposition aux πολλοί (591 E) – pour éviter d'ébranler la croyance largement répandue en l'existence du *daimōn* personnel[30].

[30] Sur cette croyance, voir *supra*, pp. 23–24 et 61–62.

### *La conclusion de Théanor. Les « gardiens » des philosophes*

Le mythe de Timarque achevé, Théanor reprend la parole pour confirmer et renforcer les propos de Simmias – « j' affirme que le récit de Timarque doit être consacré au dieu comme un monument saint et inviolable » (593 A) –, et résumer l'essentiel de la doctrine démonologique exposée dans le mythe[31]. Les *daimones* personnels, des intellects affranchis du lien qui les tenait attachés au monde matériel, seraient l'expression d'une providence qui prend soin des hommes qui s'évertuent à mener une vie selon la raison, alors qu'au commun des mortels elle ne s'adresse que de manière indirecte, par le truchement de la divination :

> Les rois et les généraux font savoir et comprendre leurs intentions aux étrangers par des signaux lumineux, par des proclamations ou des sonneries de trompettes, mais à leurs confidents et à leurs intimes, ils les exposent eux-mêmes ; ainsi la divinité ne s'adresse par elle-même qu'à un petit nombre d'hommes, et encore n'est-ce que rarement ; à la foule, elle ne parle que par des signes (σημεῖα), qui constituent la matière de l'art appelé divination (μαντική). Les dieux règlent donc l'existence d'un petit nombre d'hommes, ceux qu'ils désirent rendre parfaitement heureux et dont ils veulent faire des hommes véritablement divins. Quant aux âmes affranchies de la génération et désormais délivrées des tracas causés par le corps, rendues entièrement libres en quelque sorte de leurs mouvements, ce sont, d'après Hésiode, 'les *daimones* qui veillent sur les hommes (ἀνθρώπων ἐπιμελεῖς)' [*Tr.* 122]. Ceux-ci sont comme les athlètes que l'âge a fait renoncer à leur entraînement, mais qui n'ont pas perdu complètement le goût de la gloire et des prouesses physiques et prennent plaisir à regarder les autres athlètes s'entraîner, qui les encouragent et courent à côté d'eux dans le stade ; de même ceux qui ont fini avec les luttes de la vie et ont mérité par leurs vertus de devenir des *daimones* (δι' ἀρετὴν … γενόμενοι δαίμονες) ne dédaignent pas totalement les actions des hommes ici-bas, leurs propos et leurs efforts ; ils sont pleins de bienveillance (εὐμενεῖς) à l'égard de ceux qui s'exercent à atteindre le même but qu'eux, ils secondent leur ardeur, les excitent à la vertu et s'élancent avec eux, lorsqu'ils les voient lutter et déjà toucher presqu'au terme de leur désir[32].

La doctrine du νοῦς–*daimōn* est ainsi associée à l'interprétation platonicienne des vers d'Hésiode, selon un modèle que l'on retrouve dans les *Lois*, IV, 713 c–e, pour en dégager une théorie démonologique selon laquelle les *daimones* gardiens d'Hésiode seraient les intellects des hommes qui pendant la vie terrestre se sont efforcés de se libérer du corps

[31] Sur la convenance entre les discours de Théanor, de Simmias et le mythe du Timarque, voir Babut (1983) ; Döring (1984).

[32] Plutarque, *De genio Socratis*, 592 B–E (trad. Hani).

et de vivre vertueusement et qui ont été délivrés des liens corporels. Ils se montrent, de ce fait, « pleins de bienveillance » (εὐμενεῖς) à l'égard des mortels qui mènent une vie semblable à la leur et les aident discrètement dans leurs actions.

Cette conception, qui représente un développement de la croyance traditionnelle selon laquelle les *daimones* sont les âmes des trépassés, est étroitement liée, dans la formulation donnée par Théanor, à la doctrine eschatologique exposée dans les mythes de la *République* et du *Phédon*. Dans cette perspective, les *daimones* personnels ne sont pas octroyés démocratiquement à la totalité des âmes d'ici-bas – « les *daimones* n'assistent pas n'importe qui » (593 E) –, mais uniquement à celles qui, arrivées par leur propre effort au terme d'un long cycle de renaissances, les reçoivent pour qu'elles puissent ainsi gagner la délivrance finale. Chaque *daimōn* prend alors en charge une âme particulière, sans que cela diminue en rien la liberté et la responsabilité individuelle, car les âmes sont libres encore à suivre ou à refuser ce secours, à se sauver ou à retomber dans le cycle des renaissances. Les *daimones* ne viennent au secours qu'aux hommes exceptionnels – ce qui explique par ailleurs le *daimōn* de Socrate – et ici encore leur aide n'est qu'un supplément et une récompense de la performance individuelle. Le commun des mortels n'en bénéficie pas, ayant pour seul secours dans la vie d'ici-bas les diverses formes de divination à travers lesquelles l'homme peut entrer en contact avec la divinité et se laisser guider par ses injonctions.

Inspirée par *Timée* 90 a–c et *Lois* IV, 713 c–e, auxquels elle emprunte l'idée du *daimōn*–νοῦς gardien et pasteur des mortels, la doctrine de Théanor présente néanmoins des dissemblances significatives par rapport à la référence platonicienne : en premier lieu, la conception selon laquelle tous les hommes ne sont pas dirigés par des *daimones*, idée qui contrevient à la conception traditionnelle du *daimōn* personnel et que Platon n'a pas modifiée sur ce point. La raison doit en être cherchée, fort probablement, dans l'enjeu du débat philosophique du *De genio*. La théorie platonicienne du *daimōn*–νοῦς est sollicitée pour éclairer la question de la nature du *daimōn* de Socrate et c'est précisément cette question – la nécessité de rendre compte de la spécificité du *daimōn* de Socrate – qui amène Plutarque à modifier la doctrine platonicienne du *daimōn* personnel dans le sens d'une doctrine du *daimōn* des « hommes divins », sages et vertueux, assimilés aux âmes arrivées au terme du cycle de la métensomatose. Socrate, l'« homme divin » par excellence, bénéficiait du secours discret d'un *daimōn* personnel, d'un νοῦς démonique apparenté au sien,

mais libéré du lien corporel, alors que le commun des mortels n'a pour secours dans le monde d'ici-bas que les signes envoyés par la divinité par l'intermédiaire de la divination.

Par la conclusion de Théanor, Plutarque semble en effet chercher une voie moyenne entre les théories professées dans le discours de Simmias (le νοῦς démonique différent du νοῦς individuel) et dans le mythe de Timarque (un seul νοῦς à la fois démonique et humain), en élaborant, à partir des données platoniciennes, une conception synthétique du *daimōn* personnel assimilé au νοῦς individuel et, en même temps, extérieur à l'âme à laquelle il envoie des « signes » que l'âme ne peut reconnaître et suivre qu'à condition de mener un certain « genre de vie », à savoir de pratiquer la philosophie.

Il faut ajouter que le discours de Théanor ne concilie pas la croyance commune uniquement avec le *Timée*, mais aussi avec la conception stoïcienne selon laquelle le νοῦς humain est une parcelle (ἀπόσπασμα) du νοῦς divin et, à ce titre, le vrai *daimōn* personnel[33], conception modifiée par Plutarque pour rendre compte du caractère exceptionnel du *daimōn* de Socrate et pour mettre en accord, ici comme ailleurs, la croyance religieuse et la philosophie platonicienne[34].

### *Libération de Thèbes, libération de l'âme*

La discussion philosophique terminée, la partie finale du dialogue est consacrée au dénouement du complot qui va mener à la libération de Thèbes. Avec un art dramatique bien maîtrisé, les événements se succèdent dans un rythme allègre et avec un certain suspens entretenu par la fausse crainte d'une dénonciation éprouvée par les conjurés et par la trahison de leurs intentions restée sans suite, car l'excès de vin empêche les tyrans spartiates d'y prêter attention. Après l'exécution des tyrans, la cité de Thèbes est libérée et les citoyens se ressemblent près du temple d'Athéna.

Longtemps marquée par une perspective réductionniste favorisant de manière exclusive soit la narration historique, soit le débat philoso-

[33] Diogène Laërce, VII, 88 (Chrysippe); Posidonius, fr. 187.3–9; Sénèque, *Lettres*, XXXI, 11; XL, 1–2; Epictète, *Entretiens*, I, 14, 12; II, 8, 11 et 14; Marc Aurèle III, 4, 4; III, 5, 2; V, 10, 6; V, 27, 1–2; XII, 26, 2. Voir *supra*, p. 244 n. 7.

[34] Voir Babut (1988). Il ne faut pas non plus oublier que le point d'appui traditionnel de cette croyance est resté, pendant toute l'Antiquité, Hésiode (*Tr.* 122–123), auteur pour lequel Plutarque a toujours gardé un penchant particulier; voir Brenk (1990).

phique[35], l'exégèse moderne du *De genio* semble accorder de plus en plus de crédit à l'idée selon laquelle les deux thèmes du dialogue, la libération de Thèbes et la discussion sur le *daimōn* de Socrate, sont étroitement liés et se répondent l'un à l'autre, le récit historique représentant en quelque sorte un laboratoire d'application pour les éléments du débat philosophique[36]. On a pu montrer aussi que la figure d'Épaminondas, qui apparaît à la fois dans le récit historique et dans le débat philosophique, est essentielle pour l'unité thématique du dialogue[37].

Comme dans la *République* de Platon, la démarche du *De genio* met en miroir l'âme humaine et la cité. À la libération de la cité répond la délivrance des âmes, aux signes et aux présages qui abondent dans le récit du complot organisé par les conjurés répondent les signes envoyés par la divinité aux hommes ordinaires par opposition au secours du *daimōn* réservé à un cercle limité d'élus. À Simmias, le disciple de Socrate, répond Épaminondas, dépeint en « Socrate thébain » (1, 575 E)[38] : attaché à la pauvreté, à l'instar de Socrate, il refuse l'argent qu'on veut lui offrir en récompense pour sa conduite[39] ; réfractaire à l'idée de verser le sang de ses concitoyens, il refuse de prendre part à la conjuration, mais il promet aux insurgés de les rejoindre au moment opportun. On le retrouve, après le succès de la conjuration, à côté de ses amis près du temple d'Athéna (34, 598 C).

Les commentateurs plus récents du dialogue s'accordent pour souligner la cohérence de sa structure interne, bien qu'ils divergent en ce qui concerne son enjeu véritable. Selon Daniel Babut, il consiste à montrer, aussi bien dans le récit principal que dans le mythe de Timarque, la prééminence de la philosophie sur la politique, du θεωρητικὸς βίος, représenté par Épaminondas, sur le πρακτικὸς βίος, représenté par les conjurés[40]. Cette interprétation va contre un important courant exégétique qui

---

[35] Un relevé des opinions avancées à ce sujet chez Babut (1984), pp. 405–407.

[36] Voir Stoike (1975) ; Riley (1977) ; Aloni (1980) ; Babut (1983), (1984) ; Donini (2003), pp. 346–352 ; Donini (2007), (2009).

[37] Babut (1983), (1984) ; Barigazzi (1988) ; Donini (2007), (2009).

[38] Sur l'analogie entre les deux figures, voir Babut (1984), pp. 57–60 ; Georgiadou (1996). Épaminondas, à l'instar de Socrate, est censé être guidé par un *daimōn* (16, 586 A) et appartient à la catégorie des hommes « divins » (24, 593 A, D).

[39] Il se peut que l'épisode reproduise une légende socratique. Selon Diogène Laërce (II, 65), Socrate aurait en effet refusé l'argent offert par Aristippe en récompense pour ses leçons, sous le motif que son *daimōn* ne lui permettait pas de l'accepter.

[40] Babut (1984), notamment pp. 74–75 : « Il doit être maintenant clair que le véritable sujet du *De genio* n'est ni, à proprement parler, la solution apportée au problème du démon de Socrate, ni le récit de la libération de Thèbes. La question que Plutarque

tend à considérer que le but du traité est, au contraire, d'illustrer l'union entre la réflexion philosophique et l'engagement politique[41]. Selon Pierluigi Donini, l'enjeu du dialogue serait à chercher dans la synthèse, assumée par Plutarque, entre le platonisme académique et le néopythagorisme, synthèse illustrée par la figure complexe d'Épaminondas qui allie la prudence socratique (le scepticisme académique) et l'aura pythagoricienne du θεῖος ἀνήρ[42].

Chacune de ces deux interprétations, fondées sur une excellente connaissance de la pensée de Plutarque et de son contexte philosophique, est convaincante et légitime. Qu'il nous soit pourtant permis de proposer ici une lecture différente du dialogue, en particulier de la figure d'Épaminondas. La supériorité de la vie philosophique sur l'engagement politique dans le *De genio* semble hors de doute, malgré le refus de Plutarque de l'affirmer de manière unilatérale[43], et malgré les calculs politiques à la limite de l'opportunisme que Plutarque prête à Épaminondas (3, 576 F–577 A)[44]. En réalité, l'attitude paradoxale d'Épaminondas est, comme l'a bien souligné P. Donini[45], authentiquement platonicienne : le philosophe doit se limiter, en matière politique, à essayer de persuader ses compatriotes de ses convictions sans mettre sa vie en danger et sans utiliser la violence pour changer un mauvais régime, et surtout il doit s'abstenir de verser le sang de ses concitoyens (cf. *Lettre VII*, 321 c–d)[46].

---

s'est proposé d'aborder dans ce dialogue est celle [...] de la relation à établir entre science théorique et action pratique, entre philosophie et religion. Il est sûr que le philosophe sort ici vainqueur de cette confrontation, puisque le dialogue apporte la double démonstration, abstraite et concrète, de la supériorité que lui confère sur la politique sa communication directe avec la Divinité ».

41 Voir Méautis (1950), p. 201 ; Stoike (1975) ; Riley (1977), p. 257.

42 Donini (2007), (2009). Voir, par exemple, Donini (2009), pp. 188–189 : « [...] Plutarco presenta Epaminonda come una prova vivente della possibilità di unificare le due principali interpretazioni platoniche che ai suoi tempi si contrapponevono e che hanno infatti lasciato traccia chiarissima anche nelle sue opere, quella che faceva discendere Platone (e poi anche Aristotele) da Pitagora, o dal pitagorismo, e l'altra che presentava invece Platone come il discepolo di Socrate e il progenitore dell'Academia nouva ». Cette conclusion, exprimée de façon moins nette dans Donini (2003), pp. 346–352, et (2004), pp. 148–152, semble s'accorder avec celle formulée par Babut (2007), pp. 83–91, notamment p. 90.

43 Comme le montre Babut (1984), p. 75.

44 Bien soulignés par Bargazzi (1988), p. 423.

45 Donini (2007), pp. 112–113.

46 À côté de ce passage célèbre, Donini (2007), p. 112, cite *Criton* 50 c–51 c, où Socrate recommande l'utilisation exclusive de la persuasion (πείθειν) et, au cas d'échèc, l'obédience à l'égard des lois. On peut ajouter *Apologie*, 35 c–d.

On doit remarquer à cet égard que le refus d'Épaminondas de prendre part au complot n'est pas motivé par ses doutes relatifs à la justesse de la cause des conjurés mais par les règlements de compte personnels qui suivraient leur éventuel succès (3, 577 A). Il n'a pas de doutes en effet sur le discernement de Phérénicos et Pélopidas, mais il craint la démesure d'Eumolpidas et Samidas, « hommes violents et prompts à s'enflammer » (ἀνθρώπους διαπύρους πρὸς ὀργὴν καὶ θυμοειδεῖς). L'attitude ambivalente d'Épaminondas à l'égard de l'action politique des conjurés s'inscrit parfaitement dans les limites de la définition platonicienne de l'engagement politique du philosophe. Le philosophe thébain n'est pas du tout insensible au sort de la cité, cette sollicitude fait même partie de la définition socratique de la philosophie (Socrate est le véritable πολιτικός[47]), et c'est précisément le souci pour ses concitoyens qui achève son portrait socratique d'« homme démonique » (20, 589 B ; cf. 24, 593 A, D), et permet ainsi de rattacher, à travers la démonologie, le récit historique au débat philosophique[48]. Ce à quoi le philosophe s'oppose résolument, ce n'est pas l'action politique en soi, qu'il peut assumer au besoin, mais ses déviations et ses excès qui contreviennent à ses principes et à son mode de vie.

Cela dit, Plutarque ne semble pas, à travers la figure d'Épaminondas, mettre en opposition la philosophie et l'action politique, mais plutôt deux modèles de conduite, deux attitudes fondamentales : d'une part, la sobriété et la prudence réfléchie, d'autre part, l'intempérance et l'ardeur immodérée. L'homme d'action n'est pas nécessairement dépourvu des deux premières qualités – par exemple, Caphisias, bien qu'il ne soit pas un φιλόσοφος, est pourtant « tout naturellement conduit par les lois à faire le bien » (φύσει πρὸς τὸ καλὸν ὑπὸ τῶν νόμων ἀγόμενος, 3, 576 D) –, tout comme le philosophe ne manque pas toujours d'audace et d'ardeur[49]. L'opposition établie entre Épaminondas et certains conjurés, comme Eumolpidas et Samidas, recoupe la distinction platonicienne entre φιλόσοφος et φιλόνικος (*Rép*. IX, 581 c), entre deux genres de

---

[47] Voir *supra*, p. 74. Sur l'écho de cette conception dans le stoïcisme, voir Döring (1979), pp. 30–31, 110–111 et 115–116.

[48] Comme le montre M. Bonazzi dans « *Theoria* and *Praxis*: On Plutarch's Platonism », à paraître dans T. Bénatouïl, M. Bonazzi (éd.), *The Contemplative Life*. Theoria *and* Bios theoretikos *in Hellenistic, Imperial and Late Ancient Philosophy*. Je remercie M. Mauro Bonazzi pour m'avoir attiré l'attention sur cet aspect et pour m'avoir envoyé son article.

[49] Cela ne semble pourtant pas être le cas d'Épaminondas, caractérisé précisément comme ἀμβλύς et ἀπρόθυμος (*De genio*, 3, 576 E).

vie correspondant à l'exercice prépondérant de deux parties distinctes de l'âme, τὸ λογιστικόν et τὸ θυμοειδές (IV, 439 d–e ; IX, 581 a)[50].

La théorie platonicienne des trois genres de vie ou des trois types d'hommes[51] est essentielle dans la construction de la figure d'Épaminondas : les deux épisodes où le philosophe thébain est effectivement impliqué – le refus de prendre part au complot (25, 594 B–C) et le refus de l'argent que Théanor veut lui offrir (14–15, 583 D–585 F) – définissent l'attitude du φιλόσοφος, qui se conduit d'après la raison, à l'égard de deux éléments caractéristiques des deux autres genres de vie, le φιλόνικος « l'ami de la victoire » et le φιλοκερδές « l'ami du profit » (*Rép*. IX, 581 c), qui correspondent aux parties inférieures de l'âme, τὸ θυμοειδές et τὸ ἐπιθυμητικόν[52]. Qui plus est, le seul discours philosophique attribué à Épaminondas, et qui le recommande en effet comme φιλόσοφος, est, sans doute non par hasard, une théorie sur la maîtrise des passions (15, 584 E–585 D), théorie dont on a pu montrer les affinités épicuriennes[53], mais qui légitime philosophiquement dans ce contexte les deux attitudes de refus d'Épaminondas à l'égard des conjurés et de Théanor. Elle recoupe, de surcroît, la théorie de Simmias sur l'ἀπάθεια comme condition *sine qua non* et comme preuve de la réception de la « voix » démonique (20, 588 D–F ; cf. 16, 586 A). Cette perspective justifie pleinement la présence dans le récit de la longue digression sur le don de Théanor, avec l'éloge de la pauvreté d'Épaminondas[54]. Cette digression, qui interrompt apparemment sans raison le débat philosophique, et le refus d'Épaminondas de prendre part au complot, refus deux fois argumenté au début et à la fin du dialogue (3, 576 E–577 A ; 25, 594 B–C), forment un couple qui définit le profil du philosophe thébain par rapport aux deux autres genres de vie.

---

[50] Sur la théorie des parties de l'âme chez Plutarque, voir Baltes (2000), pp. 258–259.

[51] Platon, *République*, IX, 581 c–e ; *Phédon* 68 b–c. Sur la fortune de cette théorie dans l'Antiquité, voir Joly (1956), surtout pp. 69–104, pour son expression chez Platon. Cf. Festugière (1957) ; Dillon (1989).

[52] Cette analogie est compatible avec celles avancées par Babut (1984), pp. 69–70, entre les trois types d'âmes du mythe de Timarque et la tripartition des acteurs du scénario historique du *De genio* (les philosophes, les libérateurs de Thèbes et les oligarches), et par Donini (2009), pp. 205–206, entre cette tripartition et la hiérarchie platonicienne des parties de l'âme. Toutefois, Plutarque n'oppose pas, à notre avis, Épaminondas aux libérateurs de Thèbes, mais uniquement à certains conjurés qui illustrent un genre de vie caractérisé par les excès de la partie « irascible » de l'âme.

[53] Corlu (1970), p. 44.

[54] Babut (1984), p. 58, interprète ce passage comme une confirmation du parallèle établi entre Épaminondas et Socrate.

Que penser du silence énigmatique d'Épaminondas sur la question qui fait l'objet du débat, le *daimōn* de Socrate ? Interrogé sur le sujet, après que Simmias a fini de raconter le mythe de Timarque, Épaminondas s'abstient de répondre (23, 592 F). Certains commentateurs ont interprété ce silence comme une preuve d' ἐχεμυθία, qualité typiquement pythagoricienne[55], explication réfutée à raison par D. Babut, car le pythagoricien Théanor semble l'ignorer[56]. Selon D. Babut, le silence exprimerait l'accord profond d'Épaminondas avec les vues exprimées par Simmias et Théanor[57], tandis que P. Donini y voit un des traits caractéristiques de son ethos philosophique, situé à mi-chemin entre la réserve « académique » et le dogmatisme pythagoricien exprimé par le discours emphatique de Théanor[58].

Il est pourtant possible que ce silence ait une autre explication : une réponse de la part d'Épaminondas eût tranché nécessairement la question en faveur de l'une ou de l'autre des théories exprimées antérieurement : le *daimōn* distinct du νοῦς individuel (Simmias) et le *daimōn* assimilé au νοῦς (le mythe de Timarque et le *Timée*). Comme le but de Plutarque semble avoir été précisément de concilier les deux perspectives pour ne pas compromettre la croyance commune au *daimōn* personnel, il n'est pas très surprenant qu'il ne prête pas à Épaminondas une réponse décisive à cet égard.

## Apulée, *De deo Socratis*. La philosophie et le culte de son propre *daemon*

L'idée d'associer le thème du *daimōn* de Socrate à la définition du βίος φιλοσοφικός se retrouve également chez Apulée dont la conférence intitulée *De deo Socratis* est une exhortation à la pratique de la philosophie, un plaidoyer pour la conversion d'un auditeur profane à un genre de vie philosophique. Socrate étant considéré comme le philosophe par excellence et sa conduite comme le genre de vie idéal, son *daimōn* est devenu la marque de l'éthos philosophique, son identité religieuse. Étudier la nature de ce *daimōn* revenait ainsi, par effet de retour, à élucider le contenu même de la pratique philosophique.

---

55 Méautis (1950), p. 205 ; Hani (1980), p. 231 n. 3.
56 Babut (1984), p. 59 n. 3.
57 Ibid., p. 59.
58 Donini (2007), pp. 117–121 ; (2009), pp. 189–190.

### *Le* daemon *personnel entre* genius *et ange*

Après avoir défini la nature générale des *daimones*, Apulée consacre la seconde partie de sa conférence (ch. XV–XVII) à l'étude des différentes espèces de *daimones* dans le but d'éclairer la nature du *daimōn* de Socrate. Il distingue trois acceptions du mot *daemon* qu'il associe aux différentes espèces d'êtres surnaturels de la religion romaine dans la plus importante tentative d'*interpretatio romana* de la démonologie grecque[59].

#### *Daemon, animus, Genius*

La première acception est celle d'âme humaine logée dans le corps (*animus humanus etiam nunc in corpore situs daemon nuncupatur*, XV, 150), où Apulée identifie *animus* au νοῦς–*daimōn*, en s'appuyant pourtant non sur le *Timée*, mais sur la figure étymologique εὐ–δαίμων, « être heureux » = « avoir un *daemon*, voire un *animus* vertueux » (*eudaemonas dici beatos, quorum daemon bonus id est animus uirtute perfectus est*, XV, 150), qui remonte à Xénocrate[60], et qui est devenue un lieu commun dans le médio-platonisme et dans le stoïcisme[61], où elle a été développée en relation avec le thème, typiquement stoïcien, du « bonheur du sage »[62]. Ce *daemon–animus* est formellement identifié par Apulée au *genius* :

> Dans notre langue, en usant d'une traduction personnelle, qui n'est peut-être pas heureuse, mais dont j'assume entièrement le risque, on peut donner à ce *daemon* le nom de 'Génie' (*Genium*) : car ce dieu, qui n'est autre que l'âme (*animus*) individuelle, bien qu'immortel, est d'une certaine manière engendré avec l'homme (XV, 151).

L'équivalence *animus–daemon–genius* pose d'emblée une série de problèmes. D'abord, l'association entre δαίμων et *genius*, qu'Apulée revendique comme une « traduction personnelle » (*ut ego interpretor*), remonte au moins à Varron selon lequel Genius « est l'âme raisonnable de

[59] Voir Beaujeu (1973), pp. 193–195, 231–236 ; Habermehl (1996), pp. 129–135 ; Regen (2000), pp. 49–52.

[60] Xénocrate, fr. 81 H = fr. 236 IP, qui s'inspire à son tour du *Timée*, 90 c, et, probablement, de *Rép*. VII, 540 c.

[61] Voir, *e.g.*, Alcinoos, *Didaskalikos*, 28, p. 182.2 ; Julien, *Sur la royauté*, 70 b ; Marc Aurèle, VII, 17.1 ; X, 13.2. La fortune de cette conception a été étudiée par Mikalson (2002).

[62] *SVF* I, 185, 187–189, etc. Pour des antécédents platoniciens, voir Platon, *Alcibiade*, 134 a.

chaque homme »[63]. Horace avait évoqué sa figure comme celle d'un compagnon (*comes*) de l'homme, un *naturae deus humanae*, un dieu mortel néanmoins et à visage changeant (*mutabilis*), tantôt *albus* tantôt *ater*[64]. L'idée de l'instabilité du *genius*, à résonance morale, acquiert une coloration éthique précise dans la conception d'un *daemon/genius* double, un bon et l'autre mauvais, qui seraient aux côtés de chaque individu, idée que, aux dires de Censorinus, Lucilius aurait empruntée à un disciple de Socrate, Euclide, en l'acclimatant ainsi en milieu romain[65].

Moralisée dans la poésie et rationalisée par Varron, l'idée de *genius* était ainsi rendue prête, à l'époque d'Apulée, à se plier au moule de la notion platonicienne de *daimōn*. Divinité intimement attachée à l'individu, « sa personnalité comprise comme un double, physiquement et moralement solidaire de l'individu depuis sa naissance jusqu'à sa mort »[66], Genius devient ainsi, progressivement, par contamination avec la notion grecque de δαίμων, un compagnon (*comes*) de l'individu, éventuellement dédoublé (Lucilius, Servius), ou bien son âme rationnelle (*animus*/νοῦς), au détriment de ses traits originaires, d'hypostase divine de la personnalité, de double constitué à la naissance[67]. Horace fut, semble-t-il, le premier à associer l'attribut de *comes* à la notion de *genius* et son expression a dû faire fortune dans l'Antiquité, mais Apulée a suivi l'héritage de Varron qui – sous l'influence conjointe du *Timée* et du stoïcisme – avait assimilé *genius* à l'*animus* (*quod is deus, qui est animus sui cuique*, *De deo Socratis*, XV, 151), en lui prêtant, à la différence d'Horace, l'immortalité (*quamquam sit immortalis*, ibid.).

---

[63] Augustin, *De ciuitate dei*, VII, 13 : *Genium dicit* [*Varro*] *esse uniuscuiusque animum rationalem*. Voir Boyancé (1972), p. 278 ; Regen (2000), p. 51 ; Cancik (2003), pp. 453–455.

[64] Horace, *Epist.* II, 2.187–189 : *Genius, natale comes qui temperat astrum, naturae deus humanae, mortalis in unum quodque caput, uoltu mutabilis, albus et ater*. Voir Köves-Zulauf (1993), pp. 94–98.

[65] Censorinus, *De die natali*, III, 3 : *Euclides autem Socraticus* duplicem omnibus omnino nobis genium dicit adpositum, *quam rem apud Lucilius in libro Saturarum XVI licet cognoscere*, avec le commentaire de Rapisarda (1991), pp. 120–121; cf. Servius, *in* Verg., *Aen.* VI, 743 : *cum nascimur, duos Genios sortimur; unus est qui hortatur ad bona, alter qui deprauat ad mala*. Sur cette conception, voir Boyancé (1935) ; Brancacci (2005).

[66] Dumézil (1983), p. 86. Sur la signification du Genius et son culte, voir Hild (1896) ; Wissowa (1912), pp. 175–183 ; Otto (1910) ; Dumézil (1966), pp. 350–357 ; Nitzsche (1975), pp. 7–20 ; Orr (1978), pp. 1569–1575, pour le culte domestique ; Schilling (1979) ; Ndiaye, Vilain (2011).

[67] Sur l'influence grecque sur la notion de *Genius*, voir Schilling (1979), pp. 422–425, qui traite aussi de l'influence des représentations de l'*Agathos Daimōn* sur celles du Genius (cf. Servius, *in* Verg., *Georg.* III, 417 : ἀγαθοὶ δαίμονες, *quos latine Genios uocant*). Cf. Nitzsche (1975), pp. 30–34.

Qu'est-ce qui est resté encore du *Genius* latin originaire dans cette lecture platonico-stoïcienne de la notion ? Sans doute l'idée d'un caractère divin attaché à l'individu, mais aussi la conception selon laquelle il est né en même temps avec l'être dont il assume le rôle de guide (*tamen quodam modo cum homine gignitur*, XV, 151), idée étrangère à la notion de δαίμων telle qu'elle apparaît dans la philosophie grecque depuis Platon, mais qui recoupe des idées religieuses que l'on retrouve dans la poésie classique ou chez les philosophes « présocratiques » (Parménide et Empédocle) où le *daimōn* est associé aux notions de « naissance » et d'« engendrement » (τόκος) dans le cadre d'une conception générale reliant l'individu aux ressources vitales qui assurent la cohésion et la perpétuation du groupe social.

À la différence de la notion de δαίμων, celle de *genius* est liée de manière intrinsèque à ce complexe de notions par sa forme linguistique, car *genius* « est dérivé de la racine **genə-* qui a produit les verbes signifiant, à l'actif, 'engendrer' ou 'enfanter' et, au passif, 'être engendré, enfanté, naître' »[68]. L'étymologie n'était pas ignorée par les Latins – pour Apulée, la dérivation du *genius* de *genere/gignere* va de soi (*quodam modo cum homine gignitur*, XV, 151), de même pour Censorinus et pour Martianus Capella[69] – à tel point qu'elle a pu donner lieu à des spéculations philosophiques sur la fonction démiurgique du Genius[70]. Linguistiquement liée aux idées de « naissance » et d'« engendrement », la notion de *genius* l'était encore cultuellement, car on célébrait sa fête au jour de la naissance (*natalis*), ce qui favorisa les spéculations astrologiques : Genius a pu être regardé soit comme un protecteur censé adoucir l'influence (maligne) des astres[71], soit, au contraire, comme un produit du déterminisme astral[72]. Corrélativement, dans les écrits hermétiques (*CH* XVI, 15), le *daimōn* personnel est censé subir l'influence de l'astre présidant à l'instant précis de la naissance.

Pour Apulée, *genius* n'est pourtant qu'une personnification de l'*animus*, l'esprit divin auquel on adresse des prières et qu'on honore par un

---

[68] Dumézil (1983), p. 89 ; cf. Schilling (1979), pp. 415–417.

[69] Censorinus, *De die natali*, III, 1 : *certe a genendo Genius appellatur* ; Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae*, II, 152 : *ideoque dicitur Genius, quoniam, cum quis hominum genitus fuerit, mox eidem copulatur*.

[70] Voir, *e.g.*, Varron *apud* Augustin, *De ciuitate dei*, VII, 13 : *Quid est Genius ? Deus, inquit, qui praepositus est ac uim habet omnium rerum gignendarum*. Sur ces spéculations, voir Nitzsche (1975), pp. 24–30 ; Dumézil (1983), p. 88.

[71] Horace, *Ep*. II, 2, 187 : *Genius, natale comes qui temperat astrum*.

[72] Perse, VI, 18–19 : *Geminos, horoscope, uaro/producis Genio*. Sur la relation entre *Genius* et l'astrologie, voir Nitzsche (1975), pp. 22–24.

culte spécifique. Particulièrement intéressante est l'association qu'Apulée établit entre *genius*, en tant que personnification de l'*animus*, et *genua*, les « genoux », en tant que métaphore du corps, *genius* et *genua* exprimant ainsi, par l'union de l'âme et du corps, la totalité de l'être humain : « ainsi les prières adressées au Genius et aux genoux (*genua*) attestent à mes yeux l'assemblage et l'entrelacement de notre nature, en embrassant dans ces deux vocables le corps et l'âme, dont l'union et l'accouplement constituent notre être » (*De deo Socratis*, XV, 152). *Genius* et *genu* sont en effet symboliquement apparentés, car le « genou » était considéré par les Romains, comme par la plupart des peuples de l'Antiquité, comme le siège de la force vitale de l'individu et, corrélativement, de la paternité et du pouvoir d'engendrer[73]. *Genius* est associé aux *genua* dans la pratique dévotionnelle, où les prières par le *genius* (*per tuum genium*) ou par les *genua* (*par tua genua*) sont bien attestées, l'imploration du *genius* de quelqu'un étant souvent accompagnée du geste d'étreindre ses genoux[74]. Le genou est le réceptacle de la vitalité ou de l'âme, selon une conception, sans doute étrange pour un moderne, qui la faisait circuler entre la tête et la cuisse par le canal de la moelle épinière, les genoux comme le fémur étant traités comme l'autre siège de l'âme[75].

Le fait qu'Apulée associe spontanément *genius* et *genua*, en faisant allusion spécialement aux prières qui leur étaient adressées, montre que cette conception ne lui était pas étrangère, quoiqu'il en donne une interprétation différente en associant *genua* au corps par opposition au *genius*/*animus* qui désignerait l'âme ou l'esprit. Apulée distingue ainsi, en s'inspirant probablement du *Banquet* de Platon, entre deux espèces de génération, selon le corps et selon l'esprit, auxquelles il fait correspondre, de manière artificielle, deux caractères différents, *genua* et *genius* qui personnifieraient respectivement la paternité charnelle et la paternité spirituelle.

### *Daemon–Lémure (Lares, Larua, Manes)*

La deuxième acception qu'Apulée assigne à la notion de *daemon* est celle d'âme dans son hypostase posthume : « l'âme humaine qui, ayant fini son temps de service terrestre, se retire de son corps » (*animus humanus*

---

[73] Voir Onians (1951), pp. 174–186 et 123–167 (sur *Genius*).

[74] Virgile, *Enéide*, III, 607 : *genua amplexus genibusque volutans* ; Plaute, *Rudens*, 274 : *nunc tibi amplectimur genua egentes opum*.

[75] Voir Onians (1951), pp. 182–185.

*emeritis stipendiis uitae corpore suo abiurans*, *De deo Socratis*, XV, 152). Cette âme désincarnée, Apulée la désigne par le nom de Lémure – autrement inutilisé au singulier – qu'il prétend employer dans le sens qu'il aurait eu dans « la vieille langue latine » (*hunc uetere Latina langua reperio Lemurem dictitatum*, *loc. cit.*).

Le témoignage d'Apulée ne saurait être décisif, et même si Ovide a pu également qualifier de *lemures* les âmes des morts en général (*Fastes*, V, 479), les rites apotropaïques nocturnes accomplis pendant les *Lemuria* (*Fastes*, V, 420–444), les 9, 11 et 13 mai – jours marqués dans le calendrier romain comme *dies nefasti* –, visaient des esprits redoutés et potentiellement nuisibles[76]. À supposer que la notion de *lemures*, terme à l'étymologie obscure, ait pu dénommer à l'origine les âmes des ancêtres de manière générale, il ne fait pas de doute que, à partir tout au moins du siècle d'Auguste, elle fût comprise comme un doublet indistinct des *laruae* et désignât les morts malfaisants[77]. Qu'Apulée n'ignorait pas cet usage le montre un passage de son *Apologie* (LXIV), qui évoque plaisamment mais sans hésiter sur le sens des mots, les *lemures*, à côté des *laruae* et des *manes*, comme des apparitions nocturnes du monde infernal, comme des fantômes effrayants des trépassés. Si Apulée refuse pourtant d'assigner, dans le *De deo Socratis*, à la notion de *lemures* cette acception négative courante à son époque, c'est sans doute pour d'autre raison que son esprit d'antiquaire. C'est en premier lieu pour le besoin de systématisation : Apulée tente de mettre de l'ordre dans les représentations communes et relativement chaotiques des âmes des morts et les ordonner d'après un schéma préétabli. *Lemures* devient ainsi le nom général d'une classe divisée en trois catégories : les meilleurs, les ancêtres paisibles veillant sur la maison de leurs descendants, sont les *Lares familiares*; les âmes tourmentées et malfaisantes expiant leurs méfaits après la mort sont les *Laruae*; enfin, les *incerti*, dont on ignore s'ils sont des *lares* ou des *laruae*, sont les *Dii Manes*:

> Parmi ces Lémures donc, les uns ont reçu en partage la mission de veiller sur leurs descendants et leur puissance paisible et tranquille est maîtresse de la maison : on leur donne le nom de Lar Familiaris ; en revanche, d'autres, pour leurs méfaits sur la terre, sont privés de domicile et condamnés à errer au hasard, comme à une sorte d'exil : cette catégorie-là, vain épouvantail pour les hommes de bien, mais fléaux des méchants, porte

[76] Voir Wissowa (1912), p. 235, 239 ; Cumont (1949), pp. 396–398 ; Dumézil (1966), pp. 360–361.

[77] Voir l'ouvrage classique de Jobbé-Duval (2000), pp. 42–44. Cf. Thaniel (1973), pp. 186–187.

> généralement le nom de Larves. Et quand on ne sait pas quel lot est échu à chacun d'eux, s'il s'agit d'un Lar ou d'une Larve, on le nomme Dieu Mâne[78].

On peut y reconnaître le schéma tripartite du *Phédon* 113 d–114 c[79], qui distingue trois catégories d'âmes dont le sort dans l'au-delà diffère en fonction des mérites acquis durant la vie terrestre : celles qui se sont conduites dans la vie selon les préceptes de la philosophie restent à la surface de la terre (en tant que δαίμονες ἐπιχθόνιοι) ou, au meilleur des cas, vont vers la demeure merveilleuse qui leur a été préparée ; celles ayant commis des fautes graves et des injustices sont, en fonction de la gravité de leur crime, soit jetées à jamais dans le Tartare, soit punies temporairement jusqu'à ce que leurs victimes, qu'elles implorent périodiquement à grand cris, leur pardonnent les péchés ; enfin, celles ayant vécu une vie moyenne se dirigent vers le lac Achéron pour y être purifiées de leurs injustices et pour être par la suite récompensées.

Les δαίμονες ἐπιχθόνιοι qui veillent charitablement sur les mortels deviennent, dans le schéma d'Apulée, les *Lares familiares*. Ce sont des ancêtres bienveillants qui veillent paisiblement (*placato et quieto numine*) sur leur descendance, comme maîtres de la maison (*domum possidet*). La notion de *lares* est associée à Rome à la protection divine des lieux : des carrefours (*Lares compitales*), de la maison (*Lares domestici*), du champ (*Lares rurales*), de la ville (*Lares praestites*), etc. Les *Lares familiares* – au singulier *Lar familiaris* – désignent ainsi les protecteurs de la famille et de la maison prise dans son ensemble, par opposition aux *Penates*, associés de manière spécifique au maître de la maison et à ses proches[80].

Leur assimilation aux δαίμονες (ἐπιχθόνιοι), qui repose sur la ressemblance de leurs fonctions, était de surcroît favorisée par l'équivalence formelle entre δαίμονες et *lares* opérée par Cicéron (*Tim*. XI, … *quos Graeci* δαίμονας *appellant, nostri opinor lares*)[81]. Cette équivalence posée,

---

[78] Apulée, *De deo Socratis*, XV, 152–153 (trad. Beaujeu).

[79] Voir Beaujeu (1973), p. 233.

[80] Voir Wissowa (1912), pp. 166–175 ; Boehm (1924) ; Boyancé (1952b) ; Piccaluga (1961) ; Dumézil (1966), pp. 335–340 ; Orr (1978), pp. 1563–1569 ; Harmon (1978), pp. 1593–1595 ; Dubourdieu (1989), pp. 106–109.

[81] Voir *supra*, p. 121. Cf. Varron *apud* Augustin, *De ciuitate dei*, VII, 6 : *inter lunae uero gyrum et nimborum ac uentorum cacumina aerias esse animas, sed eas animo, non oculis uideri et uocari heroas et lares et genios*; Censorinus, *De die natali*, III, 2 : *eundem* (scil. *deum*) *esse Genium et Larem multi ueteres memoriae prodiderunt*. Sur cette assimilation, voir Niebling (1950) ; Dubourdieu (1989), p. 106 ; Cancik (2003), p. 455.

Apulée n'a fait qu'assimiler les δαίμονες du *Timée* 40 d aux δαίμονες ἐπιχθόνιοι d'Hésiode, lu bien sûr à travers l'interprétation platonicienne du *Cratyle*, dont l'association aux *Lares familiares* s'imposait presque naturellement. Dans cette perspective, il n'est pas étonnant qu'Apulée, de manière pourtant un peu incohérente par rapport à la théorie exposée ici, ait assimilé également le *Lar familiaris* au *daemon* de Socrate (*eius custos – prope dicam* Lar *contubernio familiaris*, XVII, 157) qui ne fait pas partie de la catégorie des *daemones*–âmes.

Associés également à l'idée de la peste ou à des divinités à caractère chtonique ou infernal comme Dis et Proserpina, Mania ou Larunda, les *Lares* furent mis en rapport par les érudits latins avec les esprits errants des morts et liés ainsi aux *Lemures* et aux *Manes*[82], ce qui permettra à Plutarque, par exemple, de les assimiler aux Érinyes en tant que bourreaux publics contre les hommes impies et injustes, chargés de punir et de surveiller les maisons[83]. Apulée, en raison de la place accordée aux *Lares* dans son schéma, passe soigneusement sous silence ces relations.

L'assimilation des Larves (*Laruae*) à des âmes–*daimones* errantes et nuisibles (*noxiae*) – qui font pendant aux âmes des hommes injustes et impies du *Phédon* 113 e–114 c – a posé, semble-t-il, à Apulée encore moins de problèmes que l'assimilation des *Lares* aux δαίμονες ἐπιχθόνιοι. Le mot *larua* représente le terme technique qui sert à désigner la classe des morts malfaisants, prêts à tourmenter les vivants à n'importe quel temps de l'année (les *insepulti*, les *immaturi*, les suppliciés, etc.)[84], encore que des auteurs comme Sénèque ou Pline l'emploient pour désigner, non sans ironie d'ailleurs, des esprits chargés de tourmenter les âmes dans l'au-delà[85], ce qui a pu favoriser leur assimilation à des êtres qui hantent et égarent l'esprit de leur victime – « possédée des *laruae* » (*laruatus*) –, comparables aux Érinyes[86]. Apulée connaissait cette signification pour l'avoir amplement développée dans la description, très subtile juridiquement, de la prise de possession d'un meunier par une Larve (*Métamorphoses*, IX, 30).

---

[82] Voir Piccaluga (1961), p. 88 ; Dubourdieu (1989), pp. 104–106.

[83] Plutarque, *Questions romaines*, 276 F–277 A ; cf. Dumézil (1966), p. 338.

[84] Voir Jobbé-Duval (2000), 44–45, 103–106, 113–115, 121–145 ; Kock (1924) ; Thaniel (1973), pp. 186–187.

[85] Pline, *Hist. nat.*, Préface, 31 : *cum mortuis non nisi laruas luctari* ; Sénèque, *Apocolocyntosis*, IX, 3 : *qui contra hoc senatus consultum deus factus, dictus pictusue erit, eum dedi Larvis*.

[86] Voir Jobbé-Duval (2000), pp. 128–131, 135–136, 147 ; Dumézil (1966), p. 361 ; Thaniel (1973), p. 187.

L'assimilation des *laruae* aux *daimones* n'était pas en effet difficile si l'on pense, par exemple, à ces *daimones* mauvais dont la providence se sert comme de bourreaux pour punir les méchants, héritiers des esprits vengeurs de la tragédie et que les philosophes adoptèrent discrètement à partir de Xénocrate. Les *daimones* aussi pouvaient égarer les esprits et *laruatus* est proprement un « possédé ». *Larua* est bien sûr très loin du *daimōn* platonicien, mais la tradition platonicienne (Plutarque notamment), ouverte à des influences extérieures au platonisme de stricte observance, lui avait souvent assigné des significations secondaires qui n'étaient pas incompatibles avec la notion latine.

Enfin, *Manes* ou *di(u)i Manes* sont les âmes des défunts en général, bien que les érudits aient pu les interpréter comme désignant, par euphémisme – « les Bons dieux » < *manus* « bon », par opposition à *immanis* –, l'ensemble du monde divin[87]. Le mot s'utilise toujours au pluriel, même lorsqu'il s'applique à une personne particulière, *(diui) Manes alicuius* « Mânes d'un tel », ici encore le singulier employé par Apulée contrevenant, de propos délibéré, à l'usage commun. Ce n'est pas la seule déformation : des indéfinis, *Manes* sont devenus, sous la plume d'Apulée, des *incerti*, des *Laruae* ou des *Lares* dont on ignore le caractère, funeste ou bénéfique. Encore l'appellation de *di(u)i* n'est acceptée qu'à titre honorifique (*scilicet et honoris gratia dei uocabulum additum est*, *De deo Socratis*, XV, 153) : « car on réserve le titre de 'dieu' aux *daemones* de cette espèce qui, après avoir conduit le char de leur vie avec justice et sagesse, ont été considérés par les hommes comme des êtres divins (*pro numine postea ab hominibus praediti*) et honorés des sanctuaires et de cérémonies que tout le monde peut voir, ainsi Amphiaraüs en Béotie, Mopsus en Afrique, Osiris en Égypte, tels autres dans tel ou tel pays, Esculape partout » (XV, 153–154). *Ab hominibus praediti* indique clairement qu'Apulée se dissocie de cette interprétation, que l'on retrouve chez Plutarque, dans le *De Iside*, où Osiris apparaît comme un *daimōn* divinisé. Par contre, il partage l'opinion de son contemporain, Maxime de Tyr – pour lequel Asclépios ne pouvait pas être un dieu, mais un *daimōn* –, mais pour une raison différente, puisque, chez Apulée, la systématisation des figures de l'autre monde s'inscrit d'emblée dans une grille de lecture démonologique. L'assimilation des *Di(u)i Manes* aux *daimones*[88],

---

[87] Voir Dumézil (1966), pp. 358–359.

[88] Cf. Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae*, II, 160 : *Manes, id est corpori humano praesules*, avec le commentaire de Ramelli (2001), pp. 807–808.

que l'on retrouve déjà chez Virgile dans un vers célèbre (*quisque suos patimur manes*, *Enéide*, VI, 743) inspiré par *Rép.* X, 617 e[89], a pu être influencée également par l'épigraphie, les inscriptions d'époque romaine de type θεοὶ δαίμονες ou θεοὶ ἥρωες étant inspirées par la formule *Di(u)i Manes*[90].

Tout artificielles et réductives qu'elles puissent paraître, les distinctions et les assimilations opérées par Apulée partent en général d'un noyau sémantique qui n'est pas arbitraire et suivent une structure logique. Cette structure consiste essentiellement en la répartition des âmes–*daemones*, considérées dans leur condition posthume, dans trois catégories : les *bonae* associées aux *Lares familiares*, les *malae* aux *Laruae*, les *incertae* aux *di(u)i Manes*. La notion de *Lemures* est ainsi réservée, de manière plus ou moins injustifiée, pour la totalité des âmes, sans considération de leur caractère. Une classification tripartite analogue se retrouve chez Varron[91], qui associe les *Lares* respectivement aux *heroes*, aux *Larue* et aux *Manes*, témoignant de la confusion établie entre ces catégories au I^er^ siècle av. J.-C. et de la contamination des notions grecques et latines concernant la vie d'outre-tombe.

Apulée s'en fait l'écho, mais sa classification évoque plutôt celle du *Phédon* (113 d–114 c), avec une dissemblance significative : tandis que la classification de Platon vise à hiérarchiser le sort posthume des âmes à travers une double variation, topographique et rétributive (punitions et récompenses), celle d'Apulée concerne leur influence sur la vie d'ici-bas : bénigne, maléfique ou incertaine. Chez Apulée, les trois catégories sont censées intervenir d'une certaine manière dans la vie humaine, alors que dans le mythe du *Phédon* seules les âmes méritoires, encore que non les meilleures, « s'établissent à la surface de la Terre » (114 c), où elles veillent fort probablement sur les mortels (cf. *Cratyle*, 397 e–398 c ; *Lois* IV, 713 c–e). Par contre, alors que Platon expose en détail les gratifications

---

[89] Voir Magouteux (1955). Boyancé (1935) a donné une interprétation différente de ce vers, fondée notamment sur la scolie, également célèbre, de Servius (*ad. Aen.* VI, 743). Sur sa fortune dans le christianisme latin, voir Doignon (1981).

[90] Voir Nowak (1960), pp. 44–46 et 51 n. 2. Sur le syncrétisme religieux en rapport avec *Di(u)i Manes*, voir, à titre d'exemple, Pastor Muñez (2004).

[91] Varron *apud* Arnobe, *Aduersus nationes*, III, 41 : *Varro similiter haesitans nunc esse illos Manes et ideo Maniam matrem esse cognominatam Larum, nunc aerios rursus deos et heroas pronuntiat appellari, nunc antiquorum sententias sequens Laruas esse dicit Lares, quasi quosdam genios et functorum animas mortuorum*. Sur l'association tardive des Lares aux Manes, voir Dubourdieu (1989), pp. 104–106.

et les châtiments assignés aux différentes catégories d'âmes[92], Apulée se contente d'une brève mention sur les méfaits accomplis durant leur existence terrestre par les âmes qui sont devenues des Larves après la mort (*ob aduersa uitae merita*, XV, 153).

Ces dissemblances reflètent évidemment une différence d'objectif : l'intention de Platon était celle d'offrir une fresque mythique des rétributions distinctes des âmes dans l'au-delà pour légitimer, au niveau de l'âme irrationnelle, la croyance en l'immortalité de l'âme et la supériorité d'une vie menée selon les règles de la vertu. Le but d'Apulée est différent : établir l'incidence sur la vie d'ici-bas de chaque espèce de *daemones* pour mieux définir par la suite celle du *daemon* de Socrate et, par cela même, le genre de vie particulier que cette intervention sert à caractériser.

## Custodes *et* testes

Le *daemon* de Socrate fait partie de la troisième espèce de *daemones* établie par Apulée, celle des esprits qui n'ont jamais habité un corps humain, « supérieurs en dignité, d'une espèce plus élevée et plus sainte » par rapport aux âmes–*daemones* (XVI, 154). La distinction entre les *daimones*–âmes et les *daimones*–êtres supérieurs aux âmes – courante dans le néoplatonisme (δαίμονες κατὰ σχέσιν et κατ' οὐσίαν) et formellement établie déjà dans le stoïcisme ancien (Chrysippe)[93] – repose sans doute sur une lecture croisée des dialogues de Platon qui a interprété les différences entre le discours du *Banquet* 202 e et les exposés du *Cratyle* 397 e–398 c et du *Timée* 90 a–c en tant que deux catégories distinctes et indépendantes.

À la catégorie des *daimones*–êtres divins supérieurs aux âmes, Apulée rattache des figures comme l'« Amour » (*Amor*) et le « Sommeil » (*Somnus*), « doués de pouvoirs opposés : l'Amour tient éveillé, le Sommeil fait dormir » (XVI, 155), probablement en raison de leur représentation conjointe dans l'art funéraire en tant que divinités présidant au repos heureux des morts[94], non sans relation sans

---

[92] Sur ce système retributif, voir Saunders (1973) et, dans une perspective comparative, Burkert (2009).

[93] *SVF* II, 1102 [= Diogène Laërce, VII, 151] ; II, 1101 [= Aëtius, *Placita*, I, 8, 2].

[94] Selon Cumont (1942), p. 397 n. 2, 409–411 et Beaujeu (1973), p. 237 n. 3. En ce qui concerne *Somnus*, Apulée a pu penser aussi à l'apparition de Hypnos dans *Il.* XIV, 231 *sqq.*, 253 ; voir Habermehl (1996), p. 122 n. 25 ; Baltes (2004), p. 111 n. 182–183.

doute avec le *daimōn* Éros et avec le *daimōn* chargé de recevoir l'âme du défunt évoqué dans le *Phédon*, 107 d[95].

L'idée apparemment curieuse d'Apulée de rattacher le *daimōn* personnel à cette espèce de *daimones* plutôt qu'à celle des *daimones*–âmes repose précisément sur ce passage du *Phédon* où Platon identifie le *daimōn* que l'âme avait reçu en partage de son vivant à celui chargé de la recevoir au moment de la mort et de la guider vers le lieu de jugement : « C'est cette classe supérieure de *daemones* qui, au dire de Platon, fournit à chaque homme des témoins (*testes*) et des gardiens (*custodes*) de sa vie quotidienne »[96]. *Somnus* ne serait, dans cette perspective, qu'une hypostase du *daimōn* personnel, de même qu'*Amor uigilandi*, auquel on attribue les injonctions du *daimōn* de Socrate, en vertu d'une assimilation à laquelle déjà le texte du *Banquet* conviait. Apulée (*Florides* X) range encore Amor à côté des dieux traditionnels (δαίμονες) du *Timée* 40 d – qu'il assimile, selon une tradition remontant à l'Ancienne Académie, aux *daimones*–êtres divins intermédiaires –, en suivant un modèle de lecture croisée du *Timée* et du *Banquet* qu'on retrouve chez Alcinoos[97].

*Custos* traduit ici φύλαξ (*Rép.* X, 620 d ; cf. Hésiode, *Tr.* 125), mais, à l'époque d'Apulée, le terme avait été déjà adopté par les Latins pour désigner le gardien céleste. On a vu que *Genius*, chez Horace, est devenu *comes*, le double compris comme principe vital glissant vers le guide spirituel que Sénèque qualifiera précisément d'*obseruator et custos*[98]. Ce *sacer spiritus* qui « réside à l'intérieur de nous-mêmes », ce « dieu intérieur » (*prope est a te deus, tecum est, intus est*, Sénèque, *Epist.* XLI, 1) se confond dans le stoïcisme impérial avec la raison, le λόγος ou le νοῦς, parcelle du λόγος divin[99]. Chez Apulée, le *custos* emprunte les traits du gardien individuel de la croyance populaire que nous révèle l'épigraphie

---

[95] Cf. Plutarque, *De sera*, 564 F et 566 D. Sur les *daimones* (et les anges) psychopompes, voir Cumont (1915), (1939) ; Nowak (1960), pp. 46–52 ; Caseau (1996), pp. 334–337 ; Cline (2011), pp. 93–97.

[96] Apulée, *De deo Socratis*, XVI, 155 : *ex hac igitur sublimiore daemonum copia Plato autumat (singulis) hominibus in uita agenda testes et custodes singulis additos.*

[97] Alcinoos, *Didaskalikos*, 15, p. 171.15–26.

[98] Sénèque, *Epist.* XLI, 2 : *sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum obseruator et custos* ; cf. Censorinus, *De die natali*, III, 1 : *Genius est deus cuius in tutela ut quisque natus est uiuit*; Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae*, II, 152 : *hic tutelator fidissimusque germanus animos omnium mentesque custodit*. Sur cette tendance, voir Schilling (1979), p. 431.

[99] Marc Aurèle, V, 27, 2 : […] ὁ δαίμων, ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ. οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος ; cf. *supra*, p. 254 n. 33.

de l'époque[100], *daimōn* ou déjà « ange »[101], car le christianisme naissant, préparé déjà pour l'accueillir (cf. *Mt* 18, 10 ; *Actes* 12, 15), s'empare progressivement de cette « religion personnelle » du monde gréco-romain que l'édit de Théodose (392) n'arrivera pas à déraciner[102].

Toutefois, la notion de *daemon testis* n'a de correspondant immédiat ni dans la tradition platonicienne, ni dans le stoïcisme. Selon le mythe relaté dans le *Phédon*, le *daimōn* que l'âme a reçu en partage conduit celle-ci, après la mort, vers le lieu du jugement (107 d, 113 d), mais il n'est guère question qu'il participe au jugement et qu'il y prenne la parole pour témoigner en faveur de l'âme. Pour Apulée, au contraire, cette idée est centrale dans la définition du *daemon* personnel :

> Puis quand, la vie finie, il faut s'en retourner, c'est encore ce *daemon*, attaché à notre personne, qui est chargé de l'enlever aussitôt et de la traîner comme son prisonnier devant le tribunal (*ad iudicium*) et, là, de l'assister dans sa plaidoirie (*in causa dicunda adsistere*) : si nous mentons, il nous reprend, si nous disons vrai, il nous soutient : en un mot, c'est son témoignage qui décide la sentence (*si qua commentiatur, redarguere, si qua uera dicat, adseuerare, prorsus illius testimonio ferri sententiam*)[103].

L'idée selon laquelle l'ange gardien remplit une fonction de témoin au jugement est relativement bien attestée dans l'Antiquité tardive, tant dans l'apocalyptique chrétienne et gnostique, que dans la patristique et dans le

---

[100] Voir Pippidi (1949), pp. 68–82, pour l'inscription *adiuto⟨r⟩ a custod⟨e⟩* sur un anneau en or provenant (probablement) de Dobroudja (fin du IIe ou début du IIIe s.) ; Cumont (1942), pp. 102–103 et Turcan (1989), pp. 320–321, pour l'*angelus bonus* de la tombe de Vincentius à Rome, un prêtre de Sabazios (fin du IIIe ou début du IVe s.) ; Kiourtzian (2000), pp. 247–282, pour l'édition des 60 inscriptions sur les stèles funéraires de l'île de Thèra (Cyclades) comportant le mot ἄγγελος (IIe et IIIe s.) Leur origine est depuis longtemps objet de débat : Guarducci (1939) et (1974) penchait pour une source païenne, alors que Cumont (1915), p. 180, Grégoire (1929/1930), et Feissel (1977), p. 212, entre autres, ont opté pour une provenance chrétienne. Kiourtzian (2000), pp. 277–282, estime que « la communauté qui les a produites était issue du paganisme grec, mais touchée par des spéculations gnosticistes nourries d'angélologie » (p. 281). Cline (2011), pp. 80–83, les considère « religiously ambiguous ».

[101] Hermas, *Le Pasteur*, XXV, 1–4 ; Origène, *Homélies sur les Nombres*, XX, 3, 6, t. III, p. 42.348–352 : *Adest unicuique nostrum, etiam ⟨minimis⟩ qui sunt in Ecclesia Dei, angelus bonus, angelus Domini, qui regat, qui moneat, qui gubernet, qui pro actibus nostris corrigendis et miserationibus exposcendis cotidie ⟨uideat faciem Patris qui in caelis est⟩* [*Mt* 18, 10] ; XI, 5, 2, t. II, p. 48, 439–440 ; *Homélies sur Luc*, XXIII, 8, p. 320 : *ego non ambigo et in coetu nostro adesse angelos, non sollum generaliter omni ecclesiae, sed etiam singillatim* ; XXXV, 3–4, pp. 414–418. Cf. Daniélou (1952), pp. 93–112 ; Blanc (1976), pp. 103–104 ; Kránitz (1992), pp. 204–206 ; Faure (1997).

[102] Sur cette fusion, voir notamment Nitzsche (1975), pp. 38–41 ; Schilling (1979), pp. 431–433.

[103] Apulée, *De deo Socratis*, XVI, 155 (trad. Beaujeu).

judaïsme rabbinique, souvent en relation avec la croyance en l'existence de deux anges, bon et mauvais, qui accompagnent chaque individu[104]. Dans l'*Apocalypse de Paul*, l'ange gardien, qui rapporte à Dieu les œuvres de celui qu'il a reçu en charge, accueille l'âme au sortir du corps, la réconforte et l'invite à avancer sans crainte, car il n'a pas à redouter les « douaniers » célestes[105]. Dans l'*Apocalypse gnostique de Paul*, il s'agit de trois anges témoins au jugement, qui sont cette fois-ci des témoins accusateurs (le troisième est décrit comme un esprit tentateur), et qui semblent avoir accompagné l'individu ; ils se manifestent à la deuxième, cinquième et douzième heure[106]. La présence des anges comme témoins au jugement est évoquée aussi dans le *Testament d'Abraham*, où le sort de celui qui est jugé est décidé par Dieu d'après le rapport présenté par deux anges, situés à droite et à gauche, qui écrivent les bonnes actions et les péchés, alors qu'un troisième ange tient la balance qui pèse le bien et le mal[107].

Origène, qui connaissait probablement l'*Apocalypse de Paul*[108], estime également que les anges bons et mauvais se disputent le salut et la perte de l'âme qui est examinée rigoureusement par les τελῶνες[109], thème

[104] Pour cette croyance, voir *Testament de Judas*, XX, 1 ; Philon, *Questions sur l'Exode*, I, 23 ; Hermas, *Le Pasteur*, VI, 2 ; Pseudo-Barnabé, XVIII ; Origène, *Homélie sur Luc*, XII, 3–4, etc. Cf. Daniélou (1952), p. 109 ; Blanc (1976), p. 103 ; Faure (2011), pp. 79–83. Elle recoupe la croyance grecque en l'existence de deux *daimones* personnels ; voir Boyancé (1935) ; Brancacci (2005).

[105] *Apocalypse de Paul*, XIV, 4–6, p. 198.21–33 : *et uenit ei in occursum angelus qui obseruabat eam singulis diebus, et dixit ei: 'Viriliter age, anima; ego enim gaudeo in te, quia fecisti uoluntatem Dei in terris. Ego enim referebam ad Deum omnia opera tua qualiter se habent'* [...] *Et ait angelus: 'Vbi curris, anima, et audes ingredi caelum? Expecta et uideamus si est aliquid nostrum in te. Et ecce nihil inuenimus in te. Video etiam adiutorium diuinum et angelum tuum, et spiritus congaudens est tibi quoniam fecisti uoluntatem Dei in terris'.*

[106] *Apocalypse gnostique de Paul*, 20–21, p. 105.15–107.14. Voir le commentaire de Rosenstiehl, Kaler (2005), pp. 77–88 et 222–233. Cette conception, qui renvoie aux divinités astrales de l'astrologie hellénistique, est fondée sur un système astrologique qui divide le jour en deux segments de douze heures. Pour cette question, voir Rosenstiehl, Kaler (2005), pp. 86 et 228. Sur les anges/*daimones* des heures, voir Greenfield (1988), pp. 340–346.

[107] *Testament d'Abraham*, 12–13, pp. 137 et 141–142, et le commentaire de Delcor (1973), pp. 140–141, 146–147.

[108] Cf. Carozzi (1994), pp. 9–10, 166 ; *EAC*, I, p. 779. Voir pourtant les réserves de Piovanelli (1993), pp. 45–46.

[109] Origène, *Homélie sur Luc*, XXXV, 3–4 et 10–14, XXIII, 5–7, pp. 318–320, 414–416 et 424–430 ; cf. *Homélie sur les Nombres*, XXV, 5. Voir Daniélou (1952), pp. 135–136 ; Recheis (1958), pp. 156–157.

repris et développé dans l'hagiographie et l'homilétique chrétiennes[110]. Des échos s'en retrouvent aussi dans le judaïsme rabbinique. Selon une interprétation du *Ps* 91, 11 consignée dans le Talmud de Babylone, les deux anges qui accompagnent chaque homme vont témoigner pour ou contre lui[111].

Il n'est pas exclu qu'Apulée ait eu accès à une ou plusieurs de ces sources dont il a pu prendre connaissance lors de ses voyages dans le monde méditerranéen (en Égypte, en particulier), et auxquelles il a pu emprunter des motifs comme l'ange–témoin ou le jugement–tribunal[112]. Il n'est pas exclu non plus que l'on ait affaire à un développement personnel du scénario eschatologique platonicien, fondé sur une projection dans l'au-delà des pratiques judiciaires de l'Empire romain[113], bien attestée pour une époque plus tardive[114], et qui rejoindrait les analogies entre l'administration impériale et le monde divin inspirées par l'apocryphe aristotélicien Περὶ κόσμου[115], qu'Apulée connaissait bien pour l'avoir adapté librement dans son *De mundo*.

## *Le* daemon *personnel et les trois Minerves*

### Praefectus *et* obseruator

La suite du texte d'Apulée développe la conception d'un *daemon* gardien omniprésent et omniscient, sans relation nécessaire avec le jugement de l'âme et, hormis l'*Épinomis* 985 a, sans précédent notable dans la tradition platonicienne[116] :

[110] Voir Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 65 ; Pseudo-Cyrille d'Alexandrie, *Homélies*, XIV, PG 77, col. 1073–1076 ; Éphrem le Syrien, *Sermo de secundo adventu et iudicio*, dans Assemani (1746), pp. 275–276. Éphrem est résumé par Anastase le Sinaïte, *Sermo in defunctos*, PG 89, col. 1200. Voir Jugie (1914), pp. 17–22 ; Rivière (1924) ; Recheis (1958) ; Caseau (1996), p. 337.

[111] *Ta'anith* 11a ; cf. *Shabbath* 32a, 119b ; *Berakoth*, 60b ; *Midrash sur les Psaumes*, I, p. 68 ; *Pesikta Rabbati*, X, 9, I, pp. 184–186.

[112] En particulier sur la relation, faiblement documentée, d'Apulée avec le christianisme, voir Herrmann (1953) ; Simon (1974) ; Gwyn Griffiths (1975), p. 181, 227, 258–259, 345, 359 ; Hunink (2000).

[113] Sur les particularités locales de l'administration judiciaire romaine dans les provinces hellénophones de l'Empire, voir Fournier (2010).

[114] Voir Patlagean (1984), p. 417.

[115] Voir *supra*, pp. 111 et 128–129.

[116] *Épinomis* 985 a : [...] γιγνώσκειν μὲν σύμπασαν τὴν ἡμετέραν αὐτὰ διάνοιαν λέγωμεν, καὶ τόν τε καλὸν ἡμῶν καὶ ἀγαθὸν ἅμα θαυμαστῶς ἀσπάζεσθαι. Voir aussi Porphyre, *Lettre à Marcella*, 21, p. 118.20–22 : [θεὸν οἱ μὲν εἶναι νομίζοντες καὶ διοικεῖν ἅπαντα τοῦτο γέρας ἐκτήσαντο διὰ τῆς γνώσεως καὶ τῆς βεβαίας πίστεως

> [...] sachez bien, en vous disposant à chacune de vos actions et de vos réflexions, qu'avec de tels gardiens l'homme ne peut avoir aucun secret ni dans son cœur ni au dehors; le *daemon* s'immisce dans tout avec curiosité, inspecte tout, se rend compte de tout, descend au plus profond de nous, comme la conscience (*conscientia*). Ce gardien privé (*priuus custos*) dont je parle, gouverneur personnel (*singularis praefectus*), garde du corps familier (*domesticus speculator*), curateur particulier (*proprius curator*), enquêteur intime (*intimus cognitor*), observateur inlassable (*adsiduus obseruator*), spectateur inséparable (*indiuiduus arbiter*), témoin inévitable (*inseparabilis testis*), improbateur du mal, approbateur du bien [...][117].

Le lexique employé présente des analogies significatives avec la terminologie stoïcienne concernant le *daimōn* intérieur: *adsiduus obseruator* rappelle *obseruator et custos* de Sénèque (*Epist.* XLI, 2), et l'expression a dû faire fortune puisqu'on la retrouve chez Censorinus[118]. *Praefectus* n'est, probablement, qu'une traduction de προστάτης ou ἡγεμών[119]. L'image du *daemon* comme *testis* devant Dieu, sans contexte eschatologique, n'est pas elle non plus sans relation avec la conception stoïcienne du sage-témoin[120]. Mais plus que le vocabulaire, c'est la conception de l'ubiquité et de la vigilance indéfectible du *daemon* qui présente des parallèles notables dans le stoïcisme impérial, notamment chez Epictète:

> Qui te dit que tu as un pouvoir égal à celui de Zeus? Toutefois, il n'en a pas moins placé auprès de chaque homme, comme gardien (φυλάσσειν), un génie particulier (τὸν ἑκάστου δαίμονα), et il a confié chaque homme à sa protection, et c'est un gardien qui ne dort pas, qui ne se laisse pas tromper (ἀκοίμητον καὶ ἀπαραλόγιστον). À quel autre gardien, en vérité, meilleur et plus attentif (ἐπιμελεστέρῳ), aurait-il pu confier chacun de nous? Ainsi, quand vous fermez les portes et faites l'obscurité à l'intérieur, souvenez-

τὸ μεμαθηκέναι, ὅτι] ὑπὸ θεοῦ προνοεῖται πάντα καὶ εἰσὶν ἄγγελοι θεῖοί τε καὶ ἀγαθοὶ δαίμονες ἐπόπται τῶν πραττομένων, οὓς καὶ λαθεῖν ἀμήχανον. L'idée selon laquelle l'homme ne peut cacher aux dieux aucune de ses pensées est pourtant bien attestée dans la littérature grecque; voir, *e.g.*, Eschyle, *Suppl.*, 139; Sophocle, *Electre*, 659.

[117] Apulée, *De deo Socratis*, XVI, 155–156 (trad. Beaujeu).

[118] Censorinus, *De die natali*, III, 5: *Genius autem ita nobis* adsiduus obseruator *adpositus est, ut ne puncto quidem temporis longius abscedat, sed ab utero matris acceptos ad extremum uitae diem comitetur*, avec le commentaire de Rapisarda (1991), p. 122.

[119] Cf. Marc Aurèle, V, 27, 1: ὁ δαίμων, ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν; cf. Platon, *Phédon* 108 c.

[120] Voir, *e.g.*, Epictète, *Entretiens*, I, 29, 47: ἔρχου σὺ καὶ μαρτύρησόν μοι. σὺ γὰρ ἄξιος εἶ προαχθῆναι μάρτυς; cf. III, 24, 112. Voir Delatte (1953), en particulier pp. 173–181, sur la conception du philosophe comme μάρτυς de Dieu chez Épictète.

> vous de ne jamais dire que vous êtes seuls ; vous ne l'êtes pas, en effet, mais Dieu est à l'intérieur, et votre génie y est aussi (ὁ θεὸς ἔνδον ἐστὶ καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστίν)[121].

On retrouve une image analogue chez Marc Aurèle, où l'accent tombe pourtant moins sur la vigilance du *daimōn*, que sur sa capacité de contrôler les instincts (ὁρμαί) et les représentations mentales (φαντασίαι), de les dominer et de se soustraire à leur tyrannie en se repliant sur soi-même :

> Mais si rien ne t'apparaît meilleur que le génie qui en toi a établi sa demeure (τοῦ ἐνιδρυμένου ἐν σοὶ δαίμονος), qui soumet à son autorité les instincts personnels (τάς τε ἰδίας ὁρμὰς), qui contrôle les représentations de l'esprit (τὰς φαντασίας), qui s'est arraché, comme le dit Socrate [*Timée* 61 d], aux incitations des sens (τῶν αἰσθητικῶν πείσεων), qui se soumet aux dieux et aux hommes s'attache ; si tu trouves tout le reste plus petit et plus vil, ne laisse place en toi à aucune autre chose (μηδενὶ χώραν δίδου ἑτέρῳ), car une fois que tu te serais laissé incliner et détourner par elle, tu ne pourrais plus sans relâche (ἀπερισπάστως) honorer (προτιμᾶν) plus que tout ce bien qui t'es propre et qui est tien[122].

Ce déplacement d'accent reflète en effet une différence significative entre les conceptions d'Épictète et de Marc Aurèle sur le *daimōn* intérieur. Pour Marc Aurèle, plus fidèle à l'héritage du stoïcisme ancien (et du *Timée*)[123], celui-ci n'est rien d'autre que la raison (λόγος) ou l'intellect (νοῦς) dans leur hypostase objectivée, en tant que principes régulateurs de la vie affective et ἀποσπάσματα du λόγος universel. Leur assimilation est opérée formellement : « ce *daimōn*, c'est l'esprit (νοῦς) et la raison (λόγος) de chacun »[124]. Le *daimōn* est « une émanation de l'être régisseur du monde » (διοικοῦντος τὸν κόσμον ἀπόρροια, II, 4, 2), c'est le « dieu qui demeure en toi » (ὁ ἐν σοὶ θεὸς, III, 5, 2), la partie maîtresse de l'âme, τὸ ἡγεμονικόν (II, 2, 1). Chez Épictète, on peut retrouver des formules similaires[125], mais la notion de *daimōn* acquiert, en même temps, une

---

[121] Epictète, *Entretiens*, I, 14, 12–14 (trad. Souilhé). Sur ce texte et, en général, sur le *daimōn* chez Epictète, voir Bonhöffer (1890), pp. 81–86 ; Des Places (1964), pp. 155–156 ; Long (2002), pp. 163–168.

[122] Marc Aurèle, III, 6, 2 (trad. Meunier). Sur le repli de la raison sur elle-même, voir ibid. III, 12, 3.

[123] Voir *supra*, pp. 254 n. 33 et 270 n. 99.

[124] Marc Aurèle, III, 5, 27 : οὗτος δὲ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος ; cf. ibid. III, 7, 1 : ὁ γὰρ τὸν ἑαυτοῦ νοῦν καὶ δαίμονα. Voir Hadot (1997), pp. 140–141.

[125] Epictète, *Entretiens*, II, 8, 10 : σὺ ἀπόσπασμα εἶ τοῦ θεοῦ. ἔχεις τι ἐν σεαυτῷ μέρος ἐκείνου ; I, 14, 6 : αἱ ψυχαὶ μὲν οὕτως εἰσὶν ἐνδεδεμέναι καὶ συναφεῖς τῷ θεῷ ἅτε αὐτοῦ μόρια οὖσαι καὶ ἀποσπάσματα ; I, 3, 3 : ὁ λόγος δὲ καὶ ἡ γνώμη κοινὸν πρὸς τοὺς θεούς.

résonance éthique et religieuse et tend à glisser vers l'idée d'alter ego normatif, de « soi » supérieur qui veille sur nos actions et nous protège, qui évoque la conception traditionnelle du *daimōn* « gardien »[126]. Audessus du niveau ordinaire du « soi » existe un niveau supérieur, assimilé à la divinité et ignoré par la plupart des hommes, qui nous accompagne partout, dans nos plus humbles actions et dans nos défaillances, tel que le décrit une de plus belles pages des *Entretiens* :

> Pourquoi ne sais-tu pas d'où tu es venu ? Ne voudras-tu pas te rappeler, quand tu manges, qui tu es, toi qui manges, et qui tu nourris ? Dans tes rapports sexuels, qui tu es, toi qui uses de ces rapports ? Dans ta vie sociale, dans tes exercices physiques, dans tes conversations, ne sais-tu pas que c'est un dieu que tu nourris, un dieu que tu exerces (θεὸν τρέφεις, θεὸν γυμνάζεις) ? Tu portes Dieu partout avec toi (θεὸν περιφέρεις), malheureux, et tu l'ignores. Tu crois que je parle d'un dieu extérieur d'or ou d'argent ? C'est en toi que tu le portes et tu ne t'aperçois pas que tu le souilles et par tes pensées impures et par tes actions malpropres. Devant une image de Dieu, tu n'oserais en vérité accomplir aucune des actions que tu accomplis. Et devant Dieu lui-même présent en toi (αὐτοῦ δὲ τοῦ θεοῦ παρόντος) et qui voit et entend toutes choses, tu ne rougis pas de les penser et de les accomplir, homme inconscient de ta propre nature, objet de la colère divine ![127]

Différentes sous plusieurs aspects, les conceptions d'Apulée et d'Épictète sur le *daemon* personnel présentent néanmoins des affinités remarquables concernant notamment la dimension éthique et religieuse de la notion.

### *Le culte de son propre* daemon

Un autre élément du discours d'Apulée qui présente des parallèles notables dans le stoïcisme impérial est l'idée du culte rendu par le sage à son *daemon*:

> Ce gardien privé dont je parle [...] si on lui marque une attention scrupuleuse, un vif empressement à le connaître, une vénération pieuse (*religiose colatur*), comme Socrate a vénéré le sien par sa justice et sa pureté (*ita ut a Socrate iustitia et innocentia cultus est*), alors on trouve en lui un éclaireur (*prospector*) dans les situations confuses, un guide prophétique (*praemonitor*) dans les passes difficiles, un protecteur dans le danger, un secours dans la détresse [...][128].

---

[126] Sur cette distinction, voir Algra (2009), pp. 366–367. Long (2002), pp. 165–168, tend pourtant à réduire son importance.

[127] Épictète, *Entretiens*, II, 8, 12–14 (trad. Souilhé).

[128] Apulée, *De deo Socratis*, XVI, 156 (trad. Beaujeu).

On peut rapprocher cette déclaration, qui associe la pratique de la philosophie à un culte (*cultus*) du *daemon* personnel, de certaines pages de Marc Aurèle, inspirées, très probablement, du *Timée* 90 c[129], qui assimilent la vie vécue selon les préceptes de la philosophie à un culte (θεραπεία) consacré au dieu qui habite en nous :

> Rien de plus misérable que l'homme qui tourne autour de tout, qui scrute, comme on dit (*Théétète*, 173 b), les « profondeurs de la terre », qui cherche à deviner ce qui se passe dans les âmes d'autrui, et qui ne sent pas qu'il lui suffit d'être en face du seul *daimōn* qui réside en lui (πρὸς μόνῳ τῷ ἔνδον ἑαυτοῦ δαίμονι), et de l'honorer d'un culte sincère (γνησίως θεραπεύειν). Ce culte (θεραπεία) consiste à le conserver pur (καθαρὸν) de passion, d'inconsidération et de mauvaise humeur contre ce qui nous vient des dieux et des hommes.[130]

Le philosophe est « comme un prêtre (ἱερεύς) et un serviteur des dieux (ὑπουργὸς θεῶν), attaché aussi au service de celui qui a établi sa demeure en lui (χρώμενος καὶ τῷ ἔνδον ἱδρυμένῳ αὐτοῦ) » ; « ce culte préserve l'homme de la souillure des voluptés, le rend invulnérable à toutes les douleurs, inaccessible à toute démesure, insensible à toute méchanceté ; il en fait l'athlète du plus noble combat, de celui qui s'engage pour ne point se laisser abattre par aucune passion ; il l'immerge à fond dans la justice (δικαιοσύνῃ βεβαμμένον εἰς βάθος), et lui fait accueillir, de par toute son âme, les événements et tous les lots de son destin »[131].

Vivre dignement, c'est rendre un culte à la divinité qui siège en nous, c'est le servir et l'honorer par nos actes et nos pensées, par la façon de nous conduire, en dominant nos passions, en acceptant de plein gré notre lot et en ayant une opinion juste sur les dieux. L'accent, typiquement stoïcien, mis sur l'acceptation du destin et sur la thérapeutique des passions manque chez Apulée, mais l'idée d'un culte rendu au *daimōn* personnel par une vie menée selon les principes de la vertu le rapproche

---

[129] Platon, *Timée* 90 c : ἅτε δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἑαυτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι. θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία, τὰς οἰκείας ἑκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι ; cf. Xénophon, *Mémorables*, IV, 3, 14 ; Pindare, *Pythiques*, III, 107–109 (v. *supra*, p. 23). Sur la notion de θεραπεία, voir Rudhardt (1958), p. 141.

[130] Marc Aurèle, II, 13, 1 (trad. Meunier).

[131] Ibid. III, 4, 3. Cf. Dion Chrysostome, *Discours*, IV, 75, 1–3 : Εὖ δὲ ἴσθι, ἔφη, ὅτι οὐ πρότερον ἔσῃ βασιλεύς, πρὶν ἂν ἱλάσῃ τὸν αὑτοῦ δαίμονα καὶ θεραπεύσας ὡς δεῖ (cf. ibid. IV, 80, 1–2), cité par Puiggali (1984a), p. 104 ; Dion Cassius, XLIII, 10, 5 : τὸν δαίμονα τὸν λαχόντα σε θεραπεύειν προσήχει, cité par Puiggali (1984b), p. 881 ; Sénèque, *Lettres*, CX, 1 : *Ex Nomentano meo te saluto et iubeo habere mentem bonam, hoc est propitios deos omnis, quos habet placatos et fauentes quisquis sibi se propitiauit* ; ibid. VI, 7. Voir Hadot (1987a), pp. 323–332.

de l'empereur-philosophe, son contemporain. Les notions utilisées sont similaires : à *iustitia* répond la δικαιοσύνη dans laquelle « s'immerge » l'âme qui se laisse conduire par la raison, à *innocentia* la καθαρειότης de l'intellect qui a discipliné les passions de l'âme (καθαρὸν πάθους διατηρεῖν, II, 13, 1). De même, *animaduersio* (*si rite animaduertatur*, XVI, 156) n'est qu'un équivalent de la προσοχή qui est l'attitude spirituelle fondamentale du sage stoïcien[132].

L'exposé d'Apulée est pourtant différent de celui de Marc Aurèle non seulement du point de vue du cadre doctrinal général, mais aussi par le genre littéraire adopté : conférence mondaine à but parénétique chez Apulée, « écrits pour lui-même » chez Marc Aurèle, réflexions philosophiques à usage personnel, « exercices spirituels »[133]. En qualifiant le philosophe de prêtre au service du culte de son *daimōn*, c'est-à-dire de la partie divine de son âme, Marc Aurèle ne vise qu'à souligner, à titre d'exhortation personnelle, la dignité et la noblesse de la mission qu'il a assumée et dont chaque homme, pour autant qu'il vive selon les préceptes de la philosophie, est investi. L'objectif poursuivi par Apulée est différent : en assimilant la vie vertueuse, c'est-à-dire la pratique de la philosophie, à un « culte de son propre *daemon* »[134], à une « vénération pieuse » du gardien divin de l'âme, Apulée songe avant tout à persuader son auditoire de l'éminence et de la majesté de la philosophie, à le déterminer à s'y consacrer sérieusement. Le *daemon* est à la fois le prétexte et l'enjeu de ce pari : celui qui aura commencé à pratiquer la philosophie, voire à se connaître soi-même, à s'inspecter scrupuleusement, recevra son assistance bienveillante et ses injonctions, l'aura toujours à côté de soi, dans son intimité, « guide prophétique (*praemonitor*) dans les passes difficiles, protecteur (*tutator*) dans le danger, secours (*opitulator*) dans la détresse » (*De deo S.*, XVI, 156).

En prenant Socrate comme exemple, Apulée entend faire, auprès des hommes cultivés, de la bonne propagande en faveur de la philosophie, en faisant valoir, par la référence au *daemon* personnel, son utilité à la fois pratique et spirituelle, les services qu'elle peut rendre aux moments difficiles, le réconfort moral qu'elle garantit. De prérogative personnelle et privilège singulier, marque de l'ἀτοπία du philosophe dans le cadre de la cité, le *daemon* de Socrate devient, chez Apulée, un phénomène

---

[132] Voir, *e.g.*, Epictète, *Entretiens*, IV, 12. Cf. Hadot (1987a), pp. 26–28.

[133] Voir Hadot (1997), pp. 39–49, (1998), p. XXVII–XL.

[134] Apulée, *De deo Socratis*, XXII, 170 : *sui … daemonis cultum, qui cultus non aliud quam philosophiae sacramentum est.*

universel dont tout un chacun peut faire l'expérience[135]. L'exhortation à la philosophie est en même temps – et sur ce point essentiel Apulée et Marc Aurèle ne sont pas en désaccord – une exhortation à une vie meilleure (*optime uias*, *De deo S.* XXI, 168), digne d'être vécue, une invitation à cultiver son âme, voire à honorer son *daemon*.

Ce *daemon*, guide et tuteur prodigué par la divinité, n'est, en réalité – Apulée l'indique discrètement à la fin de sa conférence – que Minerve (*prudentia*, φρόνησις), figure allégorique de l'*animus* (νοῦς). *De deo Socratis* s'achève en effet par un éloge d'Ulysse, paradigme du « sage platonicien »[136], à qui Homère aurait donné « pour compagnon inséparable la prudence (*prudentia*) qu'il a appelée Minerve »[137]. L'allusion est à peine voilée. Athéna/Minerve change progressivement de visage au long de la conférence : elle est successivement déesse de l'Olympe (II, 121), *daemon* (XI, 145 ; XX, 167) et, à la fin, *prudentia* qui n'est, selon toute apparence, rien d'autre que l'*animus*, à savoir le νοῦς–*daimōn* du *Timée* filtré par le médio-platonisme et le stoïcisme[138]. De même que Plutarque, dans le *De genio*, Apulée semble avoir dissimulé la doctrine du *Timée* sous le couvert d'une allégorie qui préserve intacte la croyance traditionnelle au *daemon* personnel.

### *Voir son* daimōn

Pour souligner le caractère universel du *daimōn* de Socrate, Apulée assimile l'expérience socratique à un phénomène divinatoire, qui se manifeste « tantôt par des songes, tantôt par des signes (*tum insomniis, tum signis*), voire même en personne (*tum etiam fortasse coram*) si le besoin l'exige, pour détourner les maux et promouvoir le bien, relever

---

[135] Cette modification de perspective a été soulignée par Hoffmann (1985/1986), p. 431.

[136] Voir Buffière (1956), pp. 386–391. En général sur l'image d'Ulysse comme « idéal de l'humanité » dans les différentes écoles philosophiques, voir Buffière (1956), pp. 365–391, 413–418 ; Pépin (1982).

[137] Apulée, *De deo Socratis*, XXIV, 178 (trad. Beaujeu) : *qui semper ei comitem uoluit esse prudentiam, quam poetico ritu Mineruam nuncupauit*. Sur l'assimilation de Minerve à la *prudentia* / φρόνησις, voir Nock (1947), p. 111 ; Buffière (1956), pp. 279–289.

[138] Mais voir déjà Platon, *Cratyle* 407 b : τούτων οἱ πολλοὶ ἐξηγούμενοι τὸν ποιητήν φασι τὴν Ἀθηνᾶν αὐτὸν νοῦν τε καὶ διάνοιαν πεποιηκέναι, καὶ ὁ τὰ ὀνόματα ποιῶν ἔοικε τοιοῦτόν τι περὶ αὐτῆς διανοεῖσθαι, ἔτι δὲ μειζόνως λέγων θεοῦ νόησιν ὡσπερεὶ λέγει ὅτι ἁ θεονόα ἐστὶν αὕτη. En associant la figure de Minerve à la doctrine du νοῦς–*daimōn*, nous nous rattachons à l'opinion exprimée par Regen (2000), p. 61, et par Baltes (2004), p. 118 n. 266. Selon Beaujeu (1973), p. 247, entre les trois figures de Minerve existerait une « contradiction irréductible » (cf. ibid., pp. 224–225).

l'âme abattue, soutenir les pas chancelants »[139]. Ce faisant, il se place dans le sillage d'une tradition qui remonte à Platon (*Apol.* 40 a ; *Phèdre* 242 c) et qui, à partir de Xénophon, avait interprété les injonctions que Socrate recevait de son *daimōn* comme une pratique de divination par laquelle les dieux ne se contentaient pas de lui interdire de s'engager dans une action quelconque, mais lui enjoignaient également ce qu'il devait faire à la fois à son bénéfice et à celui des autres[140]. Il importe pourtant de rappeler que, par cette interprétation, l'intention de Xénophon, auteur d'un discours apologétique, était celle de décharger Socrate de l'accusation d'impiété et non de démontrer l'universalité du phénomène (*Mém.* I, 1, 2). D'autre part, la lecture croisée des dialogues pratiquée dans l'Ancienne Académie devait naturellement conduire les disciples de Platon à mettre en relation le δαιμόνιον σημεῖον de Socrate et le *daimōn* du *Banquet* dont un des offices était précisément la μαντική[141].

L'interprétation divinatoire du *daimōn* de Socrate fut reprise par les Stoïciens, notamment par Antipater de Tarse, auteur d'un ouvrage sur la divination (Cicéron, *De diuin.*, I, 6) et d'un recueil de récits sur les « prémonitions » socratiques auquel Cicéron a puisé dans le *De diuinatione*[142]. Elle est devenue un lieu commun dans le médio-platonisme : on la retrouve chez Plutarque, dans le discours de Galaxidoros (*De genio*, 580 C), et chez Maxime de Tyr (*Dialexeis* VIII, 6)[143]. La distinction entre *sapientia* et *diuinatio* à laquelle Apulée consacre un long développement qui précède l'exposé sur la nature du *daemon* de Socrate (ch. XVII–XVIII) – et qui remonte ultimement à Platon (*Apol.* 22 c, *Phèdre* 244 a–d) – se retrouve dans le *De diuinatione* (II, 9–12) où elle est empruntée à Carnéade. Mais en opérant cette distinction, Apulée ne songe pas, comme Carnéade et Cicéron, à montrer l'incapacité de la divination à répondre aux questions philosophiques et, d'une manière générale, son manque d'objet (ibid. II, 10–12), mais plutôt à montrer leur complémentarité pour peu que l'on lui réservât comme domaine

[139] Apulée, *De deo Socratis*, XVI, 156 (trad. Beaujeu) : [...] *tibi queat tum insomniis, tum signis, tum etiam fortasse coram, cum usus postulat, mala auerruncare, bona prosperare, humilia sublimare, nutantia fulcire*.

[140] Voir *supra*, pp. 54–55.

[141] L'auteur du *Théagès* procède en effet de cette façon ; voir *supra*, p. 54 n. 52.

[142] Cicéron, *De diuinatione*, I, 122–124. Cf. Willing (1909), p. 151 ; Hoffmann (1985/1986), pp. 427–428 ; Regen (2000), p. 55 ; Guillaumont (2006), p. 102. Sur l'influence possible du *Théagès* sur le recueil d'Antipater, voir Joyal (2000), p. 140 n. 23.

[143] Sur l'interprétation divinatoire du *daimōn* de Socrate chez Maxime de Tyr, voir Hoffmann (1987/1988), p. 273.

d'application les situations rebelles aux conjectures rationnelles[144]. Ce qui justifie d'ailleurs, aux yeux d'Apulée, le caractère inhibitoire du *daimōn* de Socrate qui, « naturellement prompt à s'acquitter de tous les devoirs qui lui incombaient » (XIX, 163), avait besoin non d'un *adhortator*, mais d'un *prohibitor* pour l'avertir sur les risques que l'action qu'il était en train d'accomplir entraînait[145]. C'est-à-dire que plus le domaine de la *sapientia* s'élargit, plus celui de la *diuinatio*, voire de l'intervention démonique, diminue en se limitant à une fonction inhibitrice. Ce qui laisse entendre que pour des hommes moins accomplis que Socrate cette intervention pouvait ne pas se limiter à des interdictions, en assumant également le rôle d'*adhortatio*. Le *daemon* de Socrate devenait alors un *daemon* personnel.

Après avoir légitimé philosophiquement la divination démonique et délimité son objet, Apulée s'attache à une question qui a sérieusement préoccupé les représentants du médio-platonisme : celle de la nature du « signe démonique » (XIX, 163–167). Était-il une voix (φωνή), comme Platon l'avait quelquefois suggéré (*Phèdre* 242 c, *Apol.* 31 d) ? Comment pouvait-on la percevoir et comprendre son message ? La réponse d'Apulée à cette question rejoint, avec certaines variations, les explications avancées par Plutarque dans le *De genio* (580C, 588 D–E) et par Maxime de Tyr (*Dialexeis* VIII, 5). En s'appuyant sur *Phèdre* 242 c, Apulée affirme que le δαιμόνιον σημεῖον n'était pas proprement une φωνή, mais une τὶς φωνή, *uox quaepiam* (XIX, 165)[146], « quelque chose d'insolite et de mystérieux » (*quiddam insolitum et arcanum*, XX, 166) qui ressemble à la voix humaine, mais en est pourtant différente.

La raison immédiate de cette distinction est bien claire : déjà assimilée à un signe divinatoire, cette φωνή confinait de très près à la κληδών, au présage qu'on tirait ordinairement des mots entendus au hasard par

---

144 Apulée, *De deo Socratis*, XVIII, 162 : *sicubi locorum aliena sapientiae officiis consultatio ingruerat, ibi ui daemonis praesagiari egebat.*

145 Ibid. XIX, 163. Cette explication fera encore autorité parmi les néoplatoniciens ; cf. Hermias, *Commentaire sur le Phèdre*, p. 67.11–23 ; Proclus, *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, p. 80.23–83.20 ; Olympiodore, *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, 21.4–5, p. 16.

146 La même explication chez Hermias, *Commentaire sur le Phèdre*, p. 69.1 : φωνὴν ἕτερον τρόπον. Il est intéressant que pour légitimer la thèse selon laquelle les *daimones* peuvent se servir d'une « voix », Hermias s'appuie sur Plotin (p. 68.4–7) : ζητητέον πῶς ἀκούονται αἱ τοιαῦται φωναὶ καὶ εἰ ὅλως φωνοῦσιν οἱ δαίμονες. Ὁ μὲν οὖν Πλωτῖνος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν περὶ ἀποριῶν οὐδὲν ἄτοπόν φησι φωνὴν ἀφιέναι τοὺς δαίμονας ἐν ἀέρι διαιτωμένους [= Plotin, 27 (IV, 3), 18.22–24]. ἡ τοιάδε γὰρ πληγὴ τοῦ ἀέρος ἐστὶ φωνή.

cette espèce de divination largement répandue dans le monde ancien, connue sous le nom de clédonomancie[147], qui consistait à attribuer une signification prophétique à des mots – des phrases entières ou des mots isolés – prononcés par quelqu'un sans relation (apparente) avec celui qui les entendait[148]. On comprend bien qu'aux yeux d'Apulée le δαιμόνιον σημεῖον de Socrate ne pouvait pas être associé à cette espèce ordinaire de divination, mais sa réfutation n'était peut-être pas inutile car tous les platoniciens de l'époque ne la méprisaient pas. Au contraire, Alcinoos[149] et Maxime de Tyr[150] la rangent à côté des autres formes de divination patronnées par les *daimones* ou par les dieux en tant qu'expressions de la providence et, deux siècles plus tard, Calcidius et Hermias ne procéderont pas autrement[151]. Entre le δαιμόνιον σημεῖον de Socrate et ces κληδόνες ou φῆμαι (*fama praescia* chez Calcidius), la distinction n'était peut-être pas facile à faire et, de surcroît, leur mise sous la tutelle des *daimones* (Alcinoos) n'était pas faite pour dissiper l'incertitude. Une certaine confusion sur la question a dû subsister à l'époque, ce qui justifie la prise de position d'Apulée.

Mais en délimitant la divination démonique de clédonomancie, le problème de la nature du signe démonique restait pour autant entier. S'il n'était certes pas une voix ordinaire, que pouvait bien être ce σημεῖον et surtout comment pouvait-on s'apercevoir de sa présence ? La réponse d'Apulée est tout aussi nette que surprenante : « je crois, d'ailleurs, pour ma part, qu'il ne percevait pas les signes de son *daemon* (*signa daemonis*) seulement par les oreilles, mais aussi par les yeux. Car bien souvent, au lieu d'une voix, c'est un signe divin qui se manifestait à lui (*signum*

---

[147] Voir Bouché-Leclercq (1879), pp. 154–160, 313–315 ; Reiss (1939) ; Peradotto (1969) ; Lateiner (2005).

[148] Apulée, *De deo Socratis*, XIX, 164–165 ; cf. Cicéron, *De diuinatione*, I, 102–104 ; II, 83–84. Si c'était un enfant, une telle prédiction était jugée comme particulièrement véridique (cf. Plutarque, *De Iside*, 14, 356 E).

[149] Alcinoos, *Didaskalikos*, 15, p. 171.23–26 : [...] ἀφ' ὧν (*scil.* δαίμονες) κληδόνες καὶ ὀττεῖαι καὶ ὀνείρατα καὶ χρησμοὶ καὶ ὅσα κατὰ μαντείαν ὑπὸ θνητῶν τεχνιτεύεται.

[150] Maxime de Tyr, *Dialexeis*, VIII, 7 : τούτοις καὶ τὸ θεῖον ἐθέλει ξυνίστασθαί τε καὶ συνεπιλαμβάνειν τοῦ βίου, ὑπερέχον χεῖρα καὶ κηδόμενον· τὸν μὲν φήμαις σώζει, τὸν δὲ οἰωνοῖς, τὸν δὲ ὀνείρασιν, τὸν δὲ φωναῖς, τὸν δὲ θυσίαις. Φήμη (lat. *fama*), au sens de présage, de révélation divine par la parole ou par signe, est un terme équivalent pour κληδών, de même que ὄσσα, att. ὄττα (cf. Platon, *Lois* VII, 800 c).

[151] Calcidius, *Commentaire sur le Timée*, 255, p. 263.19–264.17, passage commenté par Waszink (1972), p. 240 ; Hermias, *Commentaire sur le Phèdre*, p. 67.4–10, où l'association du *daimōn* de Socrate aux formes traditionnelles de divination (lithomancie, clédonomancie, brontologie) est particulièrement nette. Le texte d'Hermias a été étudié par Hoffmann (1987/1988), pp. 274–277.

*diuinum sibi oblatum prae se ferebat*) »[152]. L'idée de la visibilité du signe démonique – et, par extension, du *daimōn* – n'était pas isolée à l'époque : Maxime de Tyr la partageait (*Dialexeis* VIII, 6), de même que Théocritos, dans le *De genio*, 580 C, qui exprime sans doute un courant d'opinion[153]. Calcidius s'y ralliera lui aussi[154]. Toutefois, elle manquait d'appui ferme dans les textes de Platon et, d'autre part, il est certain que tout le monde ne lui faisait pas bon accueil. Plutarque, par exemple, n'y adhérait pas comme on peut déduire de l'indignation de Simmias à l'égard de ceux qui « prétendent avoir des visions grâce auxquelles ils communiquent avec un être divin » (*De genio*, 588 C)[155].

Dans la défense de cette idée, Apulée avance deux arguments qui méritent d'être examinés de près : le premier repose sur l'autorité d'Homère, le second sur l'autorité des pythagoriciens doublée de celle d'Aristote qui rapporte leur opinion. « Il est possible », affirme Apulée, « que ce signe ait consisté dans une apparition du *daemon* lui-même (*ipsius daemonis species fuisse*), visible pour Socrate seul, comme Minerve pour Achille d'Homère »[156]. La référence à l'épisode où Athéna apparaît à Achille pour l'empêcher de sortir l'épée (*Il.*, I, 197) est donnée dans le chapitre XI, 145, où le vers homérique est cité en traduction latine, et où Minerve/Athéna est assimilée formellement à un *daemon*: « à cette espèce (*scil.* les *daimones*) appartient la Minerve d'Homère, qui s'introduit au milieu des Grecs assemblés, pour contenir Achille »[157].

L'analogie n'a de quoi surprendre, car les dieux homériques étaient assimilés, dès l'Ancienne Académie, à des *daimones* au sens platonicien du mot. Qui plus est, les apparitions d'Athéna sont évoquées, dans des contextes similaires, par Plutarque et par Maxime de Tyr. Maxime de Tyr (*Dialexeis*, VIII, 5) évoque le même vers cité par Apulée, à côté d'autres références homériques (*Il.* I, 55 ; V, 127–128 ; *Od.* III, 26–28 ; V, 1–2 et

---

[152] Apulée, *De deo Socratis*, XX, 166 (trad. Beaujeu) ; cf. ibid. XI, 144 : *coalita eoque nemini hominum temere visibilia, nisi diuinitus speciem sui offerant*. Voir aussi Alt (2000), p. 242.

[153] L'idée de la visibilité des *daimones* remonte à l'*Épinomis* 985 b (voir *supra*, p. 221 n. 193).

[154] Calcidius, *Commentaire sur le Timée*, 255, p. 264.8–11 : *atque ut in somnis audire nobis uidemur uoces sermonumque expressa uerba, nec tamen illa uox est sed uocis officium imitans significatio, sic uigilantis Socratis mens praesentim diuinitatis signi perspicui notatione augurabatur.*

[155] La possibilité d'une apparition des *daimones* semble pourtant avoir été envisagée par Plutarque dans *Dion*, LV, 22, et *Brutus*, XXXVI, 6–7.

[156] Apulée, *De deo Socratis*, XX, 166 (trad. Beaujeu) : *id signum potest et ipsius daemonis species fuisse, quam solus Socrates cerneret, ita ut Homericus Achilles Mineruam.*

[157] Ibid. : *Hinc est illa Homerica Minerua, quae mediis coetibus Graium cohibendo Achilli interuenit.*

122), pour montrer que Socrate avait également « vu » son *daimōn*[158]. Dans le *De genio*, Théocritos exprime l'idée selon laquelle « exactement comme Homère représente Athéna 'se tenant aux côtés d'Ulysse en toutes ses épreuves' (*Od.*, XIII, 301), de même, dès la naissance de Socrate, son *daimōn* le dota, semble-t-il, pour lui servir de guide dans la vie, d'une espèce de 'vue' (ὄψις) qui 'seule allant devant lui, l'éclairait' (*Il.* XX, 95) dans les affaires obscures et impénétrables à la sagesse humaine »[159]. La démonologisation du panthéon homérique recoupe ici l'image d'Ulysse comme « sage platonicien »[160], et si les théophanies homériques fournissent le modèle des apparitions du *daimōn* de Socrate, c'est parce que déjà le profil de Socrate lui-même se retrouve sous les traits d'Ulysse dépeint en philosophe triomphant des passions.

Il apparaît donc que l'assimilation du signe démonique à une épiphanie du *daimōn* personnel n'était pas une nouveauté au Ier siècle ap. J.-C. lorsque Plutarque la mentionne à des fins polémiques. Les tenants de cette conception utilisaient comme argument une interprétation démonologique d'Homère (des apparitions d'Athéna en particulier) dont les racines se trouvent dans l'Ancienne Académie. La cause était pourtant loin d'être gagnée et on voit Apulée confronté aux doutes de son auditoire : « il me semble que beaucoup d'entre vous hésitent à croire ce que je viens de dire et s'étonnent grandement de cette forme de *daemon* qui serait quelquefois apparue à Socrate »[161].

Le second argument mobilisé par Apulée en faveur de la « démonophanie » repose sur l'autorité de Pythagore : « les Pythagoriciens, en revanche, s'étonnaient toujours beaucoup des gens qui disaient n'avoir jamais vu de *daimones* (*si quis se negaret umquam uidisse daemonem*), à en croire, l'autorité, suffisante je pense, d'Aristote [fr. 193]. Si donc n'importe qui peut avoir un jour la faculté de contempler une figure divine, pourquoi cet avantage n'aurait-il pu échoir en première ligne à Socrate, que l'éminence de sa sagesse égalait aux plus grandes divini-

---

[158] Les apparitions d'Athéna (voir, *e.g.*, *Il.* VII, 32 ; *Od.* IX, 270, XIX, 398) sont souvent utilisées dans la littérature et l'art de l'époque impériale comme modèle pour illustrer l'idée d'une protection divine individuelle, notamment en relation avec la personne de l'empereur (*e.g.*, Philostrate, *Vie d'Apollonius*, VII, 32, pour Domitien). Voir Nock (1947), pp. 106 et 111, sur Apulée et Maxime en particulier ; cf. Joyal (1995), p. 40 n. 3.

[159] Plutarque, *De genio Socratis*, 580 C–D (trad. Hani).

[160] Voir *supra*, p. 279.

[161] Apulée, *De deo Socratis*, XX, 166 (trad. Beaujeu) : *credo plerosque uestrum hoc, quod commodum dixi, cunctantius credere et inpendio mirari formam daemonis Socrati uisitatam.*

tés ? »[162]. Mis à part le contenu de l'argument[163], le recours à l'autorité de Pythagore est en soi significatif, car il témoigne du processus de « pythagorisation » de la figure de Socrate à l'époque impériale, processus déjà achevé au IIe siècle, quand, avec Apulée et Maxime, cette image « pythagorisée » de Socrate devient un thème d'école[164].

Formulée pour la première fois dans l'*Épinomis* 984 b, l'idée de la visibilité des *daimones* – reprise et développée par les néoplatoniciens (notamment par Jamblique) – fut, semble-t-il, remise en circulation par le néopythagorisme. Un siècle après Apulée, Porphyre raconte l'épisode célèbre où son maître, Plotin, est dit avoir participé à une séance d'évocation de son *daimōn* personnel (*Vie de Plotin* 10), une pratique dont on trouve des parallèles dans les papyrus magiques[165]. La frontière entre dieux et *daimones* était floue en particulier en milieu platonicien à cette époque quand on assiste à une demande accrue de voir *in concreto* les êtres divins (*daimones*, dieux ou Dieu)[166]. Une mystique philosophique qui s'autorise des textes platoniciens (notamment du *Banquet*) fait de la vision de Dieu son objet et son point d'achèvement[167]. Selon Porphyre, la théurgie rend l'âme capable de « recevoir les esprits et les anges et de voir les dieux »[168], alors qu'elle devient chez Jamblique le but même de la philosophie. Païens et chrétiens partagent le même idéal, et on voit Justin passant d'une école de philosophie à l'autre dans l'espoir d'apprendre quelque chose sur Dieu et s'arrêtant pour entendre les leçons d'un platonicien qui semble répondre à son brûlant besoin en lui donnant

---

[162] Ibid. XX, 167 : *At enim (secundum) Pythagoricos contra mirari oppido solitos, si quis se negaret umquam uidisse daemonem, satis, ut reor, idoneus auctor est Aristoteles. Quod si cuivis potest evenire facultas contemplandi diuinam effigiem, cur non adprime potuerit Socrati optingere, quem cuivis amplissimo numini sapientiae dignitas coaequarat?*

[163] Au sujet duquel on peut se demander si Apulée (ou la source dont il s'inspire) n'a pas détourné, de propos délibéré, sa signification. Il est possible en effet que le témoignage d'Aristote fasse allusion simplement à la qualité de *daimōn* assignée par les pythagoriciens aux « hommes divins » dont le modèle était Pythagore lui-même ; cf. Jamblique, *Vie de Pythagore*, 30.14–15 et 31.1–5 [= Aristote, fr. 192].

[164] Voir Donini (2003), notamment pp. 345–346, (2004), pp. 144–161 ; Bonazzi (2006), pp. 241–242.

[165] Cf. *PGM*, VII, 505–558, traduit et commenté dans Betz (1992), pp. 131–132.

[166] Voir, pour ne citer que trois études classiques, Nock (1934) ; Lane Fox (1997), pp. 109–178 ; Veyne (2001), pp. 290–301.

[167] Voir, *e.g.*, Plutarque, *De E delphico*, 21, 393 D ; Plotin, 1 (I, 6), 9.25 ; 5 (VI, 9), 9.55–56 ; Porphyre, *Lettre à Marcella*, 16, p. 115.15–16. Cf. Dillon (1988) ; Brenk (1992) ; Hoffmann (1997), pp. 364–366.

[168] Augustin, *De ciuitate dei* X, 9 [= Porphyre, *De regressu animae*, fr. 2] : *hanc enim dicit per quasdam consecrationes theurgicas, quas teletas uocant, idoneam fieri atque* aptam susceptioni spirituum et angelorum et ad uidendos deos.

enfin l'espoir de voir Dieu face à face (κατόψεσθαι τὸν θεόν), « car voilà, lui dit-il, le but de la philosophie de Platon »[169]. La philosophie était cherchée et pratiquée précisément parce qu'elle promettait *hic et nunc* la contemplation de l'invisible, la vision de Dieu ou des dieux. On pouvait bien croire que Socrate, le philosophe par excellence, avait vu son propre *daimōn* et on comprend alors pourquoi le thème du *daimōn* de Socrate convenait plus que tout autre aux aspirations d'un public avide de telles expériences et qu'on voulait en même temps convertir à la philosophie.

## Les néoplatoniciens sur le *daimōn* personnel. Théories et critiques

Le lien que le médio-platonisme a établi entre le thème du *daimōn* personnel – en particulier de la « vision » du *daimōn* personnel – et la définition de la philosophie comme connaissance du soi trouva un écho favorable dans le néoplatonisme, où il fut développé en relation avec des procédures exégétiques héritées de l'Ancienne Académie consistant en l'harmonisation et l'interprétation globale des textes platoniciens. La connaissance, voire la « vision » du *daimōn* personnel, semble, à en croire Porphyre (*Vie de Plotin* 10), avoir été à l'origine de la rédaction du traité de Plotin *Sur le daimōn qui nous a reçus en partage* (15 [III, 4]), et la question de la distinction entre les différentes espèces d'apparitions divines (*daimones*, anges, etc.) est centrale dans le *De mysteriis* de Jamblique.

Le thème philosophique du *daimōn* de Socrate, ignoré par Plotin et Porphyre, reviendra en actualité dans le néoplatonisme tardif, en relation avec les commentaires sur le *Premier Alcibiade* et sur le *Phèdre*[170]. De ce fait, les questions philosophiques liées à au thème du *daimōn* personnel auront un caractère exégétique marqué.

### *Plotin. Le* daimōn *que l'on est et le* daimōn *que l'on a*

À la différence de ses prédécesseurs et de la plupart des néoplatoniciens, Plotin a manifesté un intérêt plutôt limité pour la démonologie qui occupe une place restreinte et marginale dans son œuvre. Toutefois, un

---

[169] Justin, *Dialogue avec Tryphon*, II, 6.9–10 : [...] καὶ ὑπὸ βλακείας ἤλπιζον αὐτίκα κατόψεσθαι τὸν θεόν. τοῦτο γὰρ τέλος τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας.

[170] Proclus, *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, pp. 34–38 ; Hermias, *Commentaire sur le Phèdre*, p. 65.25–69.31 ; Olympiodore, *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, 15–23, pp. 13–17.

épisode célèbre de la *Vie de Plotin* (§ 10.14–63) rédigée par Porphyre[171], présente Plotin consentant volontiers (ἑτοίμως) à participer à une séance d'évocation de son « *daimōn* familier » (οἰκεῖος δαίμων) par un prêtre égyptien, et attribue la rédaction de son traité *Sur le* daimōn *qui nous a reçus en partage* (15 [III, 4]) précisément à de telles préoccupations :

> Ainsi, un prêtre égyptien qui, venu à Rome, lui avait été présenté par un ami et voulait donner une démonstration de son savoir, demanda à Plotin de venir voir l'évocation du *daimōn* familier, son compagnon (τοῦ συνόντος αὐτῷ οἰκείου δαίμονος). Plotin ayant accepté volontiers (ἑτοίμως), l'évocation (ἡ κλῆσις) a lieu dans l'Iséion ; car c'était là le seul endroit que l'Égyptien disait avoir trouvé dans Rome. Cependant, appelé à se manifester (Κληθέντα εἰς αὐτοψίαν), le *daimōn* vint : c'était un dieu et il n'était pas de la classe des *daimones*; ce qui fait dire à l'Égyptien : 'Bienheureux es-tu, toi dont le *daimōn* est un dieu et dont le compagnon n'appartient pas à la classe inférieure !' Mais il ne fut possible ni d'interroger le *daimōn*, ni de l'avoir plus longtemps présent sous les yeux, car l'ami qui regardait avec eux et qui tenait les oiseaux par mesure de précaution les étouffa, poussé soit par l'envie soit même par quelque effroi. Ayant un compagnon qui comptait aussi parmi les *daimones* les plus divins, Plotin, de son côté, élevait constamment vers lui son œil divin. C'est bien pour une raison de cet ordre (ἀπὸ τῆς τοιαύτης αἰτίας) qu'il y a aussi dans son œuvre un livre écrit *Sur le* daimōn *qui nous a reçus en partage* où il essaie de rendre raison de la diversité des (*daimones*) compagnons[172].

Cette curieuse histoire nous apprend trois choses. En premier lieu, elle laisse entendre que cette espèce d'opération « magique » qui est l'évocation suivie de l'épiphanie du *daimōn* personnel – αὐτοψία est un terme technique pour désigner les « visions » des dieux, *daimones*, etc.[173] – n'était pas inconnue à Plotin et surtout qu'il ne la méprisait pas. En deuxième lieu, le déroulement de l'opération montre que la fonction du *daimōn* personnel était remplie, chez Plotin, par un dieu – ou bien par un *daimōn* divin appartenant à la classe supérieure des *daimones*[174] – qu'il avait pour compagnon et vers lequel il dirigeait son regard intérieur, son « œil divin » (τὸ θεῖον ὄμμα ; cf. *Rép.* VII, 519 b, 533 d). Enfin, on apprend que « c'est bien pour une raison de cette ordre » (ἀπὸ τῆς τοιαύτης αἰτίας), à savoir pour bien distinguer entre les différentes

---

[171] Sur cet épisode, voir Brisson (1992). Cf. Eitrem (1942), pp. 62–67 ; Merlan (1953) ; Armstrong (1955) ; Rist (1963) ; Brisson (2009), pp. 200–201.
[172] Porphyre, *Vie de Plotin* 10.15–33 (trad. Brisson *et alii*).
[173] Comme le fait remarquer A.-Ph. Segonds (note ad loc.), dans Brisson *et alii* (1992), p. 253. Voir, *e.g.*, Jamblique, *De mysteriis* II, 4, p. 76.15.
[174] Sur cette ambiguïté, voir les observations de D. O'Brien, R. Goulet, J. Pépin et A.-Ph. Segonds dans Brisson *et alii* (1992), pp. 246–254.

espèces de compagnons divins (διαφορᾶς τῶν συνόντων), que Plotin aurait composé son traité *Sur le* daimōn *qui nous a reçus en partage*.

Le récit de Porphyre se situe dans le prolongement d'un certain courant de la tradition médio-platonicienne qui défendait, sur la base d'une interprétation innovatrice de l'exemple du *daimōn* de Socrate, la possibilité de *voir* les *daimones*[175], qui hésitait entre les qualificatifs de « *daimōn* » et de « dieu » attribués au compagnon divin – le *daimōn* de Socrate était assimilé à Athéna/Minerve –, et qui tendait à assigner au *sapiens* la compagnie d'un dieu, selon le modèle d'Ulysse guidé par Athéna.

Que la composition du traité 15 de Plotin ait eu comme point de départ cet arrière-plan doctrinal est une affirmation dont la vérification nécessitera un examen détaillé du traité en question.

*La place du traité 15 (III, 4) dans l'œuvre de Plotin*

Dans le traité 15 (III, 4), Plotin se propose, selon une procédure exégétique pratiquée aussi dans d'autres traités, d'harmoniser les figures platoniciennes du *daimōn* personnel en cherchant une solution qui mette en accord l'idée d'un *daimōn* extérieur à l'âme qu'il accompagne (*Phédon*, *République*) avec celle d'un *daimōn* intérieur, assimilé au νοῦς, la partie supérieure de l'âme (*Timée*).

Cet objectif général n'est pourtant pas poursuivi de manière systématique, le traité étant organisé de manière peu rigoureuse comme un enchaînement de questions et réponses dont le lien n'est pas toujours évident et dont la raison n'est donnée, fort probablement, que par l'intérêt particulier que l'auditoire de Plotin y portait[176]. Le traité débute par un résumé de la conception plotinienne de l'âme (§ 1) pour passer ensuite à l'étude de l'âme humaine et de ses différentes facultés dans le but d'établir une correspondance précise entre les différents genres de vie, distingués selon la prédominance dans l'âme d'une de ses facultés, et la doctrine platonicienne de la réincarnation (*Rép*. X, 614 b–621 b, *Phédon*, 81 e–82 c, 107 d, 113 a) (§ 2). Sans relation nécessaire avec ce qui précède, le chapitre suivant traite du genre de vie correspondant à la qualité de *daimōn* – le *daimōn* que l'on devient après la mort – et définit

---

[175] Cf. Proclus, *Commentaire sur le Timée*, II, p. 11.10–13. Dans le *De abstinentia*, Porphyre défend pourtant une conception différente de celle qui transparaît dans la *Vie de Plotin*, selon laquelle les *daimones* seraient absolument invisibles et tout à fait imperceptibles aux sens (II, 39, 1 : ἀόρατοί τε καὶ τελέως ἀναίσθητοι αἰσθήσεσιν ἀνθρωπίναις ; cf. ibid. II, 37, 3–4).

[176] Sur le public de Plotin, voir Goulet-Cazé (1982).

la relation entre ce *daimōn* et celui que l'on a comme compagnon (§ 3). Les trois derniers chapitres traitent de la relation entre l'âme humaine et l'âme du monde (§ 4), du choix du *daimōn* par l'âme (*République* 617 e, 620 d–e) (§ 5) et de la définition du sage en relation avec celle du *daimōn* (§ 6).

Le thème du *daimōn* personnel apparaît ainsi greffé sur la théorie de l'âme et de ses facultés que Plotin avait entreprise déjà dans les traités précédents – notamment 2 (IV, 7), 4 (IV, 2), 10 (V, 1) et 11 (V, 2) – et qui se trouve ici liée à une théorie des genres de vie associée à l'eschatologie. L'étude du traité 15 (III, 4) permet en effet de retracer l'évolution de la conception de Plotin sur la nature de l'âme et sur sa place dans la structure du monde intelligible et de préciser la manière dont la notion de *daimōn* intervient dans le développement de cette réflexion et contribue à son articulation.

Les traités 10 (V, 1) et 11 (V, 2) développent une théorie de la génération des réalités à partir de l'Un et de la nature de l'âme qui sera reprise en résumé dans le traité 15. Dans le traité 10 (V, 1), Plotin clarifie la nature des relations entre les trois principes ou « hypostases » (ὑποστάσεις) : l'Un, l'Intellect et l'Âme. Les principaux éléments doctrinaux exposés dans ce traité seront repris dans le traité 15 : l'activité vivificatrice et ordonnatrice de l'Âme qui, après avoir été engendrée par l'Intellect, donne naissance et organise l'univers sensible (§ 1–3) ; la génération de l'Intellect à partir de l'Un (§ 4–7) ; la présence des trois « hypostases » au niveau des âmes individuelles qui permet à l'âme humaine de ne pas quitter le monde intelligible tout en restant dans le corps (§ 10–12).

Le traité 11 (V, 2) approfondit cet examen en soulignant que la tripartition du réel n'introduit pas une discontinuité entre les niveaux de l'être qui restent indissolublement liés. Concernant la génération de l'Âme par l'Intellect, le traité 11 (§ 1, 1–17) précise davantage que, de même que la génération de l'Intellect par l'Un, elle est l'effet de la « surabondance » du principe qui engendre tout en restant immobile, tandis que l'Âme produit ce qui lui est inférieur en se mouvant (§ 1, 17–18), « en avançant dans une direction différente et opposée » (§ 1, 20) par cette « audace », par cette volonté de « s'appartenir à elle-même » évoquée dans le traité 10 (V, 1), 1.4–5[177]. Ce que produit l'Âme par cette κίνησις propre qui doit être mise en rapport avec la définition de l'âme dans le *Phèdre* 245 e, ce n'est pas une réalité différente, mais une « image » (εἴδωλον, 11 (V, 2),

---

[177] Cf. Plotin, 6 (IV, 8), 5 ; 28 (IV, 4), 3. Sur la « génération » qui sépare les âmes de leur propre géniteur, voir Platon, *Phèdre* 248 d, *Timée* 41 e.

1.19), c'est-à-dire ses parties ou ses facultés inférieures, la « sensation » et la « nature, qui est dans les plantes » (γεννᾷ εἴδωλον αὐτῆς αἴσθησιν καὶ φύσιν τὴν ἐν τοῖς φυτοῖς, ibid. 1.20)[178].

Le premier paragraphe du traité 15 reprend brièvement cette théorie de la génération des réalités exposée dans le traité 11 : « Certaines réalités (αἱ ὑποστάσεις) naissent alors que les choses de là-bas restent immobiles (μενόντων), tandis que l'âme, elle, c'est en se mouvant (ἡ ψυχὴ κινουμένη), comme on l'a dit, qu'elle engendre aussi bien la sensation (αἴσθησιν) qui a le statut d'une réalité que la nature (φύσιν), y compris celle des plantes »[179]. En reprenant le même fond doctrinal, Plotin poursuit cependant, dans le traité 15, un objectif différent : l'accent est mis cette fois non sur l'opposition entre la génération immobile des réalités intelligibles – de l'Intellect par l'Un et de l'Âme par l'Intellect – et la génération mobile des réalités inférieures par l'Âme, mais sur les deux réalités engendrées par l'Âme-hypostase (l'Âme universelle), l'αἴσθησις et la φύσις, et leurs rapports mutuels.

La triade « psychique »[180] formée de la ψυχὴ (ὑποστάσις), l'αἴσθησις et la φύσις recoupe la doctrine platonicienne de la tripartition de l'âme (*Rép*. IV, 439 a–441 d, *Timée* 69 d–70 b), mais la terminologie employée par Plotin n'est pas platonicienne, puisque Platon n'utilise jamais αἴσθησις et φύσις dans ce sens, mais aristotélicienne. Aristote définit l'αἴσθησις comme τὸ δεκτικόν τῶν αἰσθητῶν εἰδων ἄνευ τῆς ὕλης (*De anima*, II, 12, 424 a 18–19) et la φύσις comme ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς (*Physique* III, 200 b 12), en relation avec φύεσθαι « croître » d'où, chez Plotin, son lien avec les plantes (φύτα). Αἴσθησις et φύσις désignent chez Plotin, de manière analogue, des puissances universelles de l'Âme-hypostase et non les facultés de l'âme individuelle qui seront examinées dans les traités 26, 27 et 28[181].

La terminologie employée par Plotin pour désigner les puissances universelles de l'Âme ne se superpose pas parfaitement avec celle, relativement floue d'ailleurs, utilisée pour les facultés de l'âme individuelle[182].

---

[178] Cf. Plotin, 5 (V, 9), 6.20 ; 28 (IV, 3), 13.1–8 ; 30 (III, 8), 4.14 *sq*.

[179] Ibid. 15 (III, 4), 1.1–3 (trad. Guyot) : τῶν μὲν αἱ ὑποστάσεις γίνονται μενόντων ἐκείνων, ἡ δὲ ψυχὴ κινουμένη ἐλέγετο γεννᾶν καὶ αἴσθησιν τὴν ἐν ὑποστάσει καὶ φύσιν καὶ μέχρι φυτῶν.

[180] La tripartition de l'âme est affirmée à plusieurs reprises dans les *Ennéades* et notamment dans le traité 27 (IV, 3), 23.

[181] Sur la doctrine plotinienne des facultés de l'âme, voir Blumenthal (1971a), pp. 20–44 ; Andolfo (1996), pp. 43–101 ; Szlezák (2000).

[182] Pour désigner la faculté « sensitive » de l'âme individuelle, Plotin utilise couramment τὸ αἰσθητικόν (cf. *Timée*, 67 a, 67 c, 70 b), mais aussi τὸ θυμικόν, dans 53 (I, 1),

Cette théorie permet à Plotin d'opérer une distinction importante et précise entre la tripartition de l'Âme-hypostase et celle de l'âme individuelle[183]. Dans le premier cas, les trois formes que l'Âme peut revêtir restent distinctes et n'entrent pas en interaction : elle se présente « *soit* sous la forme sensitive (ᾗ ἐν αἰσθητικῷ εἴδει), *soit* sous la forme rationnelle (ᾗ ἐν λογικῷ), *soit*, précisément, sous la forme végétative (ᾗ ἐν αὐτῷ τῷ φυτικῷ). En effet, la partie qui domine en elle remplit sa fonction propre, alors que les autres parties demeurent inactives, car elles lui sont extérieures »[184]. Dans le second cas, les trois puissances de l'âme individuelle agissent simultanément (πάντα συνεργεῖ, § 2.10), quoique ce soit une seule qui y prédomine et imprime à l'ensemble son caractère particulier : « Dans l'homme en revanche, même si les parties inférieures ne dominent pas, elles restent associées à la partie supérieure. Et ce n'est d'ailleurs pas toujours la partie la meilleure qui domine ; car les autres parties sont là et prennent une certaine place »[185].

Dans cette forme, la doctrine de la tripartition de l'âme individuelle s'ouvrait naturellement vers une théorie des genres de vie liée intrinsèquement, selon le modèle de la *République* (IX, 580 d–581 e), à une théorie de la réincarnation et à une théorie du *daimōn* personnel. C'est à partir de cet arrière-plan doctrinal que Plotin tentera d'harmoniser dans le traité 15 les démonologies de la *République* et du *Timée*.

*Le* daimōn *et les genres de vie*

La tripartition de l'âme est attachée dans le traité 15 à la théorie platonicienne des trois genres de vie ou des trois « hommes » (cf. *Rép*. IX, 581 c–e)[186], et présentée, selon le modèle exposée dans *Rép*. X, 614 b–621 b et *Phédon*, 81 e–82 c, sous la forme d'une doctrine de la réincarnation :

---

5.22 ; 28 (IV, 4), 28.10 (cf. *De anima*, 432 a 25 et 433 b 4). La faculté « végétative » est désignée dans le traité 27 (IV, 3), 23 à la fois comme τὸ φυτικόν, τὸ αὐξητικόν et comme τὸ θρεπτικόν – succession empruntée, fort probablement, à Chrysippe (*SVF*, II, 711) –, ou bien comme τὸ ἐπιθυμητικόν (cf. *République*, *passim*).

[183] Sur le rapport entre l'Âme-hypostase et les âmes individuelles, voir Blumenthal (1971b).

[184] Plotin, 15 (III, 4), 2.3–6 (trad. Guyot) : ᾗ ἐν αἰσθητικῷ εἴδει ᾗ ἐν λογικῷ ᾗ ἐν αὐτῷ τῷ φυτικῷ. Τὸ γὰρ κρατοῦν αὐτῆς μόριον τὸ ἑαυτῷ πρόσφορον ποιεῖ, τὰ δ' ἄλλα ἀργεῖ. ἔξω γάρ.

[185] Ibid. 15 (III, 4), 2.6–7 : Ἐν δὲ ἀνθρώπῳ οὐ κρατεῖ τὰ χείρω, ἀλλὰ σύνεστιν. οὐδέ γε τὸ κρεῖττον ἀεί. ἔστι γὰρ καὶ ταῦτα χώραν τινὰ ἔχοντα.

[186] Voir *supra*, p. 258. Sur la présence de cette théorie chez Plotin [cf. 5 (V, 9), 1], voir Joly (1956), pp. 178–184 ; Dillon (1989).

> Mais quand l'âme quitte le corps, *elle devient celle de ses parties qu'elle a développée le plus* [. . .] Tous ceux, donc, qui ont préservé l'homme (τὸν ἄνθρωπον ἐτήρησαν) redeviennent des hommes en une autre existence. Ceux, par contre, qui n'ont vécu que par la sensation (αἰσθήσει μόνον ἔζησαν) deviennent des animaux. Mais si aux sensations se joint l'irascibilité (θυμοῦ), ils deviennent des animaux sauvages, et la différence entre les animaux sauvages qu'ils deviennent est en fonction du rapport entre sensations et irascibilité. Tous ceux chez qui cette vie allait avec le désir et le plaisir propres à la partie désirante (ἐπιθυμίας καὶ τῆς ἡδονῆς τοῦ ἐπιθυμοῦντος) deviennent ces animaux qu'on dit intempérants et goulus. Mais si avec le plaisir et le désir ils n'ont même pas de sensation, ou si celle-ci reste dans un état de léthargie, alors ils deviennent des plantes (φυτά). Car c'était cette faculté végétative (τὸ φυτικόν) qui agissait en eux exclusivement ou de façon prédominante, et ces hommes s'appliquaient en fait à ses transformer en arbres[187].

L'idée d'une correspondance entre la prédominance d'une des trois facultés de l'âme, à savoir entre son habitus et les différentes espèces de réincarnation, se retrouve clairement formulée dans *Phédon*, 82 a, et est illustrée, de manière peu systématique, dans les mythes eschatologiques exposés dans *Phédon*, 82 c–e et dans *Rép*. X, 620 a–d (cf. *Timée*, 91 d–92 c). Plotin développe cette conception dans un système de correspondances symétriques entre la faculté prédominante (rationnelle, sensitive, végétative) et les trois espèces de réincarnation (hommes, animaux, plantes)[188]. La correspondance établie entre la faculté sensitive et les animaux est de surcroît illustrée par une série d'exemples empruntés en général aux mythes eschatologiques platoniciens : les φιλόμουσοι transformés en animaux chanteurs (2.24) évoquant le joueur de cithare Tamyras qui se serait transformé en rossignol (*Rép*. X, 620 a), les μετεωρολόγοι réincarnés en « oiseaux qui gagnent les hauteurs à tire d'aile » (2.26–28) selon une idée énoncée dans le *Timée* 91 d–e, et les hommes qui ont cultivé la « vertu civique » (πολιτικὴ ἀρετή) et qui sont devenus après la mort des abeilles (2.29–30), exemple emprunté au *Phédon* 82 b.

Platon sert encore de source d'inspiration pour la finalité pédagogique de la projection eschatologique de la structure tripartite de l'âme : « C'est par la partie la meilleure que la forme de l'ensemble est 'homme' [. . .] C'est pourquoi il faut 'fuir vers le haut' (*Théét*. 176 a–b) pour éviter de

---

187 Plotin, 15 (III, 4), 2.11–12 et 17–24 (trad. Guyot).
188 Voir Rich (1957) ; Laurent (1999).

descendre au niveau de l'âme sensitive en nous laissant conduire par les images sensibles, ou au niveau de l'âme végétative en nous laissant conduire par un attachement excessif pour la bonne chère, dans le but, au contraire, de parvenir au niveau de ce qui est intelligent (τὸ νοερὸν), de l'Intellect (νοῦς) et de Dieu (θεός) » (2.12–15)[189].

L'introduction de la notion de *daimōn* dans cette exhortation platonicienne à la vie philosophique travestie en mythe eschatologique semble, dans le traité 15, relativement insolite et sans relation avec l'exposé précédent : « – Qui donc devient un δαίμων ? – Celui qui l'est déjà ici (ὁ καὶ ἐνταῦθα). – Et qui devient un dieu (θεός) ? – Celui qui l'est déjà ici. En effet, la partie de lui-même qui guide chaque homme après la mort, c'est celle qui était active durant sa vie, puisque c'est elle qui le dirige (ἡγούμενον) déjà ici »[190]. La question « Qui donc devient un δαίμων ? » et la réponse « Celui qui l'est déjà ici » supposent la connaissance de l'interprétation platonicienne du mythe hésiodique des races selon laquelle le « sage », à savoir celui qui a toujours exercé pendant sa vie la meilleure partie de lui-même, devient après la mort un *daimōn*. Plotin relie cette conception du sage–*daimōn* à la théorie de l'âme tripartite en assimilant le genre de vie correspondant à l'exercice de la partie supérieure de l'âme au statut de *daimōn*, appliqué à l'âme à la fois avant et après la mort.

Ce faisant, Plotin répond sans doute à une exigence d'ordre exégétique car la démonologie était associée dans les mythes eschatologiques platoniciens à la théorie de la réincarnation. Le « modèle de vie » (cf. *Rép*. X, 618 a) que l'âme embrasse en accord avec sa conduite pendant sa vie antérieure, c'est précisément le *daimōn* qu'elle choisit (ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε, X, 617 e) avant de redescendre dans une nouvelle existence[191]. Toutefois, le *daimōn* désigne dans la *République* chacun des genres de vie que l'âme peut choisir et non, comme dans le traité 15, uniquement la vie rationnelle. En opérant cette distinction,

---

[189] Plotin, 15 (III, 4), 2.10–15 (trad. Guyot) : κατὰ δὲ τὸ κρεῖττον τὸ ὅλον εἶδος ἄνθρωπος [. . .] Διὸ φεύγειν δεῖ πρὸς τὸ ἄνω, ἵνα μὴ εἰς τὴν αἰσθητικὴν ἐπακολουθοῦντες τοῖς αἰσθητοῖς εἰδώλοις, μηδὲ εἰς τὴν φυτικὴν ἐπακολουθοῦντες τῇ ἐφέσει τοῦ γεννᾶν καὶ ἐδωδῶν λιχνείαις, ἀλλ᾽ εἰς τὸ νοερὸν καὶ νοῦν καὶ θεόν.

[190] Ibid. 3.1–3 : τίς οὖν δαίμων; ὁ καὶ ἐνταῦθα. Τίς δὲ θεός; ἢ ὁ ἐνταῦθα. Τὸ γὰρ ἐνεργῆσαν τοῦτο ἕκαστον ἄγει, ἅτε καὶ ἐνταῦθα ἡγούμενον.

[191] Des allusions à ce passage de la *République* se retrouvent dans Plotin, 27 (IV, 3), 8 et 12 ; 52 (II, 3), 15. Pour l'idée du choix (αἵρεσις) du genre de vie, voir Platon, *Philèbe*, 33 a.

Plotin a songé évidemment à harmoniser la doctrine de la *République* et celle du *daimōn*–νοῦς du *Timée*[192].

Dans le traité 50 (III, 5), qui se présente comme une exégèse du mythe platonicien de la naissance d'Éros[193], Plotin tente d'éviter ce désaccord, en appliquant la notion de *daimōn* à tous les genres de vie. Il oppose le *daimōn* personnel que l'âme possède de manière naturelle – l'ἔρως inné de l'âme, qui l'amène à se diriger vers le Bien (§ 4.1–6; cf. 6.28–30) – à une espèce hétérogène de *daimones* qui représentent les désirs particuliers de l'âme (7.30–36 ; cf. 6.30–35). À l'exception des hommes qui agissent par la partie supérieure de leur âme et qui se laissent agguiloner par leur ἔρως inné (les σπουδαῖοι), les autres hommes laissent inactif ce *daimōn*, qui est un produit spontané de leur âme, et agissent en conformité avec un autre *daimōn* – l'ἔρως dans l'hypostase de πάθος (§ 1.2–3) – qu'ils ont choisi en raison de sa correspondance avec la faculté inférieure qui prédomine dans leurs âmes :

> Toute âme désire le bien (ἐφίεται τοῦ ἀγαθοῦ), aussi bien celle qui est mêlée (ἡ μεμιγμένη) que celle qui est devenue l'âme d'une réalité particulière (ἡ τινὸς γενομένη), car toute âme vient immédiatement à la suite de l'âme divine et dérive d'elle. Donc ne peut-on pas en conclure que chaque âme individuelle, elle aussi, possède un tel Amour (ἔρωτα), c'est-à-dire un Amour qui a lui-même un statut de substance et de réalité substantielle (ἐν οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει) ? [...] Et ne peut-on pas dire que cet Amour des âmes individuelles, c'est le *daimōn*, qui dit-on, accompagne chaque individu : l'Amour qui est propre à chacun ?[194] [...]
>
> Les hommes d'ici bas qui sont bons (τοὺς ἐνταῦθα ἀγαθούς) dirigent leur amour vers le bien qui est absolument et essentiellement le bien (τοῦ ἁπλῶς ἀγαθοῦ), et l'Amour qu'ils ont n'est pas un amour particulier (οὐκ ἔρωτά τινα ἔχοντας). Au contraire les autres hommes, qui sont voués à d'autres *daimones* (τοὺς δὲ κατ' ἄλλους δαίμονας τεταγμένους), sont voués respectivement à différents *daimones*: laissant ainsi dans l'inactivité le *daimōn* qu'ils possédaient originellement et par nature (ὃν ἁπλῶς εἶχον ἀργὸν ἀφέντας), ils agissent (ἐνεργοῦντας) alors selon les lois d'un autre

---

[192] En associant la théorie des genres de vie à la doctrine du *Timée* 90 a, Plotin se place dans le sillage de Plutarque (*supra*, pp. 258–259) et de Dion Chrysostome (*Discours* IV, 75–139), qui met également un signe d'équivalence entre la « vie rationnelle » et la vie en harmonie avec le *daimōn* ; voir Puiggali (1984a). À la différence de Plotin et de Plutarque, Dion Chrysostome ne met pourtant pas en relation le statut posthume de l'âme avec sa conduite d'ici-bas, sa conception étant en général peu influencée par les mythes eschatologiques platoniciens.

[193] Cette exégèse introduit pourtant par rapport aux textes platoniciens un certain nombre d'innovations doctrinales qui reposent, comme nous avons essayé de le montrer, sur un arrière-plan polémique anti-gnostique ; voir Timotin (2011).

[194] Plotin, 50 (III, 5), 3.37–4.6 (trad. Hadot).

> *daimōn* (κατ᾽ ἄλλον δαίμονα), celui qu'ils ont choisi (ὃν εἵλοντο) [cf. *République*, X, 620 d] à cause de la correspondance que la partie de l'âme, qui est active en eux, a avec ce *daimōn* (κατὰ τὸ σύμφωνον μέρος τοῦ ἐνεργοῦντος ἐν αὐτοῖς, ψυχῆς)[195].

*Soi-même comme un autre*

Dans le traité 15, Plotin adopte une stratégie exégétique différente. Préoccupé de concilier la conception du *daimōn*–νοῦς du *Timée* et celle du *daimōn* personnel de la *République*, où le *daimōn* désigne une réalité distincte et extérieure à l'âme, Plotin dissocie la notion de δαίμων de celle de νοῦς et l'emploie pour désigner le niveau de réalité immédiatement supérieur à celui qui est actif dans l'âme :

> – Est-ce donc cela 'le *daimōn* qui avait reçu l'homme en partage quand celui-ci était en vie' [*Phédon* 107 d] ? – Non, ce n'est pas cela mais ce qui se trouve avant cela : ce *daimōn*, en effet, se tient au-dessus, sans agir, tandis que c'est ce qui est après qui agit. Si ce qui est actif est ce en vertu de quoi nous sommes des êtres sensitifs, alors le *daimōn* est la partie rationnelle (τὸ λογικόν) ; si par contre notre vie se règle sur le principe rationnel, le *daimōn* est ce qui se tient au-dessus de lui, inactif (τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἐφεστὼς ἀργὸς), accordant son consentement à la partie qui agit. C'est donc à bon droit que l'on dit : 'Nous le choisirons' (ἡμᾶς αἱρήσεσθαι) [cf. *Rép.*, X, 620 d]. Selon la vie que nous choisissons, en effet, nous choisissons ce qui se tient au-dessus de nous (τὸν ὑπερκείμενον)[196].

Dans cette perspective, la notion de δαίμων ne désigne plus une réalité spécifique, mais un rapport de subordination, elle est une notion relative, sans contenu préétabli. Désignant une fonction remplie par le niveau de réalité immédiatement supérieur à celui qui prédomine dans l'âme, ce *daimōn* personnel « est nôtre en tant que 'nôtre' renvoie à l'âme » (ἡμέτερος δέ, ὡς ψυχῆς πέρι εἰπεῖν, 5.21), mais il nous est « extérieur » pour autant qu'il reste inactif, en préservant ainsi inaltérées l'identité et la responsabilité de nos actes. Cette théorie du *daimōn* supérieur « inactif » s'explique bien par la doctrine plotinienne de l'âme non-descendue, selon laquelle il existe une partie de l'âme qui reste toujours dans le monde intelligible sans descendre dans le monde d'ici-bas[197],

---

[195] Ibid., 7.30–36. Une distinction similaire entre un *daimōn* personnel éternel et immuable et d'autres *daimones* particuliers se retrouve chez Hermias, *Commentaire sur le Phèdre*, p. 69.19–22 ; cf. Proclus, *Commentaire sur la République*, II, p. 104.23.

[196] Plotin, 15 (III, 4), 3.3–10 (trad. Guyot).

[197] Voir, *e.g.* Plotin, 6 (IV, 8), 8 ; 10 (V, 1), 10.

doctrine contestée de manière systématique dans le néoplatonisme post-plotinien[198]. Selon une définition célèbre du traité 15, qui est un corollaire de cette doctrine, l'âme est « plusieurs choses, toutes choses, aussi bien celles d'en haut que celles d'en bas ». Elle s'étend à l'ensemble de la vie et nous sommes chacun un monde intelligible, touchant par les choses d'en-bas à ce monde et par les choses d'en haut au monde intelligible. Et par tout ce qu'il y a en nous d'intelligible nous demeurons en haut »[199].

Au sens propre de terme, il n'existe, chez Plotin, rien qui soit « extérieur » à l'âme, car les réalités intelligibles (l'Un, l'Intellect et l'Âme-hypostase) « sont aussi en nous » (παρ' ἡμῖν ταῦτα εἶναι, 10 (V, 1), 10.6). L'extériorité ou l'intériorité des niveaux de la réalité relève de la perception, comme Plotin le montre dans le traité 10 (V, 1)[200]. Un niveau supérieur de la réalité nous est extérieur dans la mesure où nous ne le percevons pas, il est pourtant « nôtre » dans la mesure où notre âme est une réalité qui dépasse le niveau de la perception (c'est uniquement en ce sens d'ailleurs que ce niveau supérieur reste ἀργός), étant, en un certain sens, plus large que « nous-mêmes »[201]. Dans cette perspective, il existe un niveau de l'âme auquel nous n'avons que très rarement accès, un niveau antérieur, plus profond que l'identité formée par la conscience ordinaire[202]. Le *daimōn* désigne précisément cet écart qui sépare les niveaux de la conscience, la distance entre les différents niveaux de la personnalité[203].

Le thème du *daimōn* personnel permet à Plotin de situer cette analyse dans une perspective éthique dans la mesure où il est intrinsèquement

---

198 Voir Steel (1978), pp. 45–51 ; Dillon (2005) ; Opsomer (2006). Cette doctrine admet néanmoins des rectifications significatives, comme le montre Daniela Taormina dans « Iamblichus: The Two-Fold Nature of the Soul and the Causes of the Human Agency » (à paraître dans E. Afonasin, J. Dillon, J. Finamore (éd.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Brill), sur la base de l'analyse d'un fragment de Stobée (II, 8, 45, p. 174.9–27). Je remercie M[me] Daniela Taormina pour m'avoir permis de lire son article avant sa publication.

199 Plotin, 15 (III, 4), 3.21–24 (trad. Guyot) : ἔστι γὰρ καὶ πολλὰ ἡ ψυχὴ καὶ πάντα καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω αὖ μέχρι πάσης ζωῆς, καὶ ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός, τοῖς μὲν κάτω συνάπτοντες τῷδε, τοῖς δὲ ἄνω καὶ τοῖς κόσμου τῷ νοητῷ, καὶ μένομεν τῷ μὲν ἄλλῳ παντὶ νοητῷ ἄνω.

200 Plotin, 10 (V, 1), 12 : Πῶς οὖν ἔχοντες τὰ τηλικαῦτα οὐκ ἀντιλαμβανόμεθα, ἀλλ' ἀργοῦμεν ταῖς τοιαύταις ἐνεργείαις τὰ πολλά; [...] οὐ γὰρ πᾶν, ὃ ἐν ψυχῇ, ἤδη αἰσθητόν, ἀλλὰ ἔρχεται εἰς ἡμᾶς, ὅταν εἰς αἴσθησιν ἴῃ.

201 La question de la relation entre perception et identité est étudiée dans le traité 53 (I, 1), 11. Voir Aubry (2004), pp. 45–49, 100–102 (traduction) et 208–214 (commentaire).

202 Sur la pluralité des niveaux du « soi » chez Plotin, voir Hadot (1980) ; Aubry (2004), pp. 41–45, 206–254.

203 Cet aspect a été récemment souligné par Aubry (2008b), pp. 266–267.

lié à la question du choix (αἵρεσις) des genres de vie[204]. Chaque niveau du « soi » désigne ainsi un certain registre de la personnalité associé à un ethos défini : ce « genre de vie », ce profil éthique de l'âme est choisi par une option libre, mais il est en même temps déterminé par nos prédispositions, par notre hérédité morale, comme le montre très bien le traité 15 (III, 4), 5[205].

Corrélativement à l'intériorisation du *daimōn*, on peut constater une tendance symétrique d'objectivation de la conscience, conçue comme un ego supérieur, idéal, méconnu ou insaisissable, qui recoupe partiellement le *daimōn* intérieur d'Épictète et d'Apulée. Chez Plotin, comme chez Épictète et Apulée, le traitement du thème du *daimōn* personnel conduit à une remise en cause tacite de la définition traditionnelle de l'identité individuelle et de la « vie philosophique ».

### Daimōn *ou plutôt dieu ?*

Appliqué de manière systématique, le principe selon lequel le *daimōn* personnel désigne le niveau de réalité immédiatement supérieur à celui qui est actif dans l'âme conduit inévitablement à mettre un signe d'équivalence entre le *daimōn* et respectivement l'αἴσθησις, si c'est la φύσις qui prédomine dans l'âme, le νοῦς, si c'est l'αἴσθησις qui prévaut, ou bien le Νοῦς ou l'Un lui-même, si c'est l'activité du νοῦς qui l'emporte[206].

Entendue de cette manière, la thèse de Plotin amène à identifier le *daimōn* à une partie de l'âme, ce qui suscitera les critiques sévères de Proclus, mais la question fondamentale que pose cette théorie est, croyons-nous, différente. Il faut d'abord remarquer que des trois possibilités que cette définition du *daimōn* permet d'envisager, Plotin ne mentionne formellement que deux : celle d'un *daimōn* personnel assimilé au νοῦς, qui est la doctrine du *Timée*, et celle d'un *daimōn* personnel assimilé à « ce qui se tient au-dessus de lui, inactif », voire au Νοῦς-hypostase ou à l'Un, qui ont le rang de dieux. Cette double équivalence donne en effet plus de précision à la réponse sommaire et quelque peu énigmatique que Plotin donne à deux questions : « – Qui donc devient un δαίμων ? – Celui qui l'est déjà ici. – Et qui devient un dieu (θεός) ? – Celui qui l'est déjà ici. En

---

[204] Voir Plotin, 27 (IV, 3), 14.13 (αἵρεσις de la vie intellectuelle) ; 38 (VI, 7), 20.16 (αἵρεσις de la meilleure espèce de vertus) ; 39 (VI, 8), 5.13 (αἵρεσις de la vertu).

[205] Sur cette apparente contradiction, voir Morel (1999). Cette hérédité est liée à la « mémoire » qui comporte corrélativement plusieurs niveaux ; voir Brisson (2006b).

[206] Sur la distinction entre le νοῦς et le Νοῦς-hypostase par rapport à l'âme, voir Plotin, 10 (V, 1), 10.12–13.

effet, la partie de lui-même qui guide chaque homme après la mort, c'est celle qui était active durant sa vie, puisque c'est elle qui le dirige déjà ici» (3.1–3). Cette précision semble vouée à éclairer ce problème de la manière suivante : l'âme dans laquelle prédomine la partie rationnelle, et par rapport à laquelle le Νοῦς-hypostase ou l'Un lui-même remplissent la fonction de *daimōn* personnel, devient après la mort un *daimōn* ou un dieu, car elle l'était déjà de son vivant, le νοῦς individuel étant bien assimilé à un *daimōn*[207].

Cette interprétation du texte est renforcée par la définition du σπουδαῖος dans § 6 : « – Qu'est-ce donc que le σπουδαῖος ? – Celui qui agit par la meilleure partie de lui-même [...] Car en lui c'est l'intellect (νοῦς) qui est actif. Il est donc lui-même un δαίμων (ἢ οὖν δαίμων αὐτὸς), ou bien il agit en accord avec un δαίμων, et un dieu est son δαίμων (ἢ κατὰ δαίμονα καὶ δαίμων τούτῳ θεός). – Est-ce que cela veut dire qu'il y a un δαίμων même au-dessus de l'Intellect (ὑπὲρ νοῦν) ? – Oui, si ce qui est au-dessus de l'Intellect est pour lui un δαίμων (εἰ τὸ ὑπὲρ νοῦν δαίμων αὐτῷ) »[208]. L'homme qui agit par le νοῦς est un δαίμων dès son vivant – car le νοῦς *est* un δαίμων – et alors son guide, son δαίμων personnel est situé au dessus du Νοῦς, il est un dieu, voire Dieu lui-même, l'Un-Bien.

Une distinction similaire est opérée dans le traité 50 (III, 5), 4.23–25, pour mettre en accord la doctrine du *Banquet*, qui fait d'Éros un *daimōn*, avec le *Phèdre*, où Éros est un dieu. Selon Plotin, l'ἔρως qui mène l'âme individuelle vers le Bien peut être considéré soit comme dieu (θεός), s'il appartient à la partie supérieure de l'âme qui reste continuellement attachée aux réalités intelligibles, soit comme *daimōn*, s'il appartient à sa partie inférieure[209]. Cet ἔρως, dieu ou *daimōn*, a été assimilé par Plotin au *daimōn* personnel dans 50 (III, 5), 4.4–6. En confrontant les deux passages, on peut déduire que le *daimōn* personnel est à la fois dieu et *daimōn* selon qu'il correspond au désir de la partie supérieure ou de la partie inférieure de l'âme.

---

[207] Cf. Porphyre, *Sentences*, 32.91–94 : διὸ καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς πρακτικὰς ἐνεργῶν σπουδαῖος ἦν ἄνθρωπος, ὁ δὲ κατὰ τὰς καθαρτικὰς δαιμόνιος ἄνθρωπος ἢ καὶ δαίμων ἀγαθός, ὁ δὲ κατὰ μόνας τὰς πρὸς τὸν νοῦν θεός.

[208] Plotin, 15 (III, 4), 6.1–5 (trad. Guyot). Sur la notion de σπουδαῖος chez Plotin, voir Schniewind (2003).

[209] Plotin, 50 (III, 5), 4.23–25 : ἄγων τοίνυν ἑκάστην οὗτος ὁ ἔρως πρὸς τὴν ἀγαθοῦ φύσιν [*Philèbe*, 60 b] ὁ μὲν τῆς ἄνω θεὸς ἂν εἴη, ὃς ἀεὶ ψυχὴν ἐκείνῳ συνάπτει, δαίμων δ' ὁ τῆς μεμιγμένης. La ψυχή μεμιγμένη est la partie inférieure de l'âme « mêlée » au corps ; voir Hadot (1990), p. 117 n. 146 et 197–199.

Cette théorie est destinée, semble-t-il, à répondre à une préoccupation qui dominait les esprits de l'époque : notre guide invisible est-il bien un *daimōn*, comme c'était le cas pour Socrate, ou un dieu, comme c'était pour les héros d'Homère, pour Achille ou Ulysse ? Cultiver son *daimōn*, est-ce s'assimiler à Dieu[210], devenir Dieu ? Pour Apulée, s'adonner à la philosophie, c'était imiter Socrate en rendant un culte à son propre *daemon* (*De deo S.*, XXII, 170) et en « ressemblant autant que lui à la divinité »[211]. Chez Marc Aurèle, à l'instar du *Timée* (90 c–d), les deux vont également de pair : honorer son *daimōn* (II, 13, 1 ; III, 4, 3), c'est aussi ressembler aux dieux (ἐξομοιοῦσθαι ἑαυτοῖς, *scil.* θεῶν, X, 8).

Cette ὁμοίωσις θεῷ revêt chez Plotin le caractère d'une « divinisation », d'un retour à la condition divine : θεῷ γενέσθαι (33, [II, 9], 9.50) ou θεὸν εἶναι (19 [II, 1], 6.3). « Être » ou « devenir » *daimōn* (cf. *Cratyle* 398 c), par contamination avec ὁμοίωσις θεῷ, devient chez Plotin θεὸν εἶναι ou θεῷ γενέσθαι, une équivalence postulée dans le traité 15 : κατὰ δαίμονα καὶ δαίμων τούτῳ θεός (§ 6.5). Porphyre ne l'a pas compris autrement dans l'épisode de l'Iséion où le *daimōn* personnel de Plotin se révèle être un θεός ; on comprend par là que d'ordinaire il était un *daimōn* et c'est précisément de cette « différence des compagnons » (διαφορᾶς τῶν συνόντων) que Plotin aurait rendu compte dans le traité 15.

Quoi qu'il en soit, il est certain qu'en écrivant le traité 15 Plotin n'a pas ignoré cette question d'intérêt général à son époque, relative aux rapports entre le *daimōn* personnel et le(s) dieu(x), en relation notamment avec le thème de l'ὁμοίωσις θεῷ. Cette question Plotin ne l'a pas trouvée, au moins sous cette forme, dans les dialogues platoniciens et son traitement ne saurait, de ce fait, être réduit à un simple problème exégétique.

Celle-ci ne serait pas la seule concession que Plotin aurait faite à son milieu philosophique. Le traité 15 traite également de thèmes démonologiques pour lesquels Plotin n'a pas autrement manifesté un intérêt particulier : le changement du *daimōn* personnel : une âme peut être guidée pendant la vie par une pluralité de *daimones* ; l'existence des *daimones* mauvais ; le *daimōn*–astre. Si l'âme se laisse conduire par sa faculté sensitive pour s'élever ensuite à la faculté rationnelle, en ayant pour guide

---

[210] Voir, *e.g.*, Platon, *Théétète*, 176 a ; *Timée* 90 d ; *République*, VI, 500 c. Sur le thème de l'ὁμοίωσις θεῷ dans le platonisme, voir Merki (1952), pp. 3–35 ; Dillon (1996) ; Baltzly (2004).

[211] Apulée, *De deo Socratis*, XXI, 168 : *Quia potius non quoque Socratis exemplo et commemoratione erigimur ac nos secundo studio philosophiae pari similitudini numinum cauentes permittimus?* ; voir aussi *De Platone eius dogmate*, II, 23. Cf. Regen (2000), p. 57.

un *daimōn* supérieur, elle changerait alors de *daimōn*, en passant ainsi d' un *daimōn* personnel à l' autre au cours d' une même vie[212]. Si l' âme se réincarne dans un corps de bête, elle aurait comme gardien un *daimōn* « mauvais ou stupide » (§ 6.18), alors que celles qui ne redescendent plus dans le monde d' ici-bas vont dans le soleil, dans les astres errants ou dans la sphère des fixes « en fonction du degré auquel son activité s' est ici-bas réglée sur la raison » (§ 6.21). Ces âmes-là auraient pour dieu ou pour *daimōn* l' astre où elles sont parvenues et « qui correspond au caractère et à la puissance qui étaient les leurs quand elles étaient actives et vivantes », ou un autre astre plus puissant[213], conception qui allie la croyance en l' horoscope à la divinité des astres et qui sera énergiquement contestée par Jamblique. L' idée que chaque *daimōn* réside ou est associé à un astre précis apparaît dans les textes hermétiques[214] et dans les apocryphes judaïques[215], et elle avait affecté également, se souvient-on, les conceptions latines sur le *Genius*.

Par contre, une idée largement répandue parmi ses contemporains et que Plotin n' a sûrement pas partagée est celle de la « visibilité » des *daimones*. Rien dans le traité 15 ou dans d' autres traités de Plotin ne saurait soutenir l' authenticité de l' épisode de l' Iséion. Pour autant qu' on puisse en juger, Plotin ne s' est jamais intéressé à l' évocation et à la distinction entre les épiphanies des êtres divins, des pratiques et des questions impies ou inutiles à ses yeux, mais qui vont marquer, avec l' essor de la théurgie, le néoplatonisme des générations suivantes, celui de Porphyre et notamment celui de Jamblique.

### *Jamblique et Proclus, critiques de Porphyre et de Plotin*

Le désintérêt de Plotin pour les épiphanies divines a dû être regardé comme une exception en son temps. Son disciple, Porphyre, avait un avis différent sur cette question et il ne faisait sans doute qu' exprimer une opinion commune. Avec le développement de la théurgie, cet intérêt atteindra des côtés dramatiques, la préoccupation de ne pas confondre les dif-

---

212 Plotin 15 (III, 4), 3.18–20; cf. 50 (III, 5), 7.32–33. Sur les différentes possibilités d' interprétation de ce passage selon qu' on donne à κατ' ἄλλον καὶ ἄλλον le sens distributif ou successif, voir Hadot (1990), p. 228. La même idée chez Hermias, *Commentaire sur le Phèdre*, p. 69.19–20 et 27–28 : πολλάκις δὲ ἡ ψυχὴ ἐν τῷ αὐτῷ βίῳ κατὰ τὰς διαφόρους ἑαυτῆς ζωὰς ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ συντάττεται δαίμονι [...] καὶ οὕτως ἐξαλλάττει τοὺς ἐφεστῶτας δαίμονας οὐκ ἐκβαίνουσα τοῦ κλήρου τὸ πλάτος.

213 Plotin 15 (III, 4), 6.26–30; cf. 52 (II, 3). Voir Dillon (2003c) ; Adamson (2008).

214 Voir, *e.g.*, *CH* XVI, 15 ; cf. *CH* XVI, 10 et 13. Voir Festugière (1954), p. 264.

215 Voir Alexander (2003), pp. 631–632 (sur le *Testament de Salomon* II, 2).

férentes apparitions (φάσματα) des êtres divins, de connaître leurs noms pour les invoquer correctement devenant, chez Jamblique (*De mysteriis*, III, 3–5), une question cardinale de la philosophie. Jamblique traite du culte (θεραπεία) du *daimōn* personnel qui n'est plus, comme chez Apulée ou Marc Aurèle, une image de l'exercice philosophique, mais un rite quasi-magique, une invocation adressée à un être divin bien déterminé selon des principes qu'il est censé avoir lui-même divulgué au théurge (ibid. IX, 10). Sans s'attacher à ces problèmes pratiques, Proclus continuera cette tradition. Marqué par ce souci de précision théologique et par l'intérêt particulier pour les révélations, le néoplatonisme tardif devait accueillir avec peu de sympathie la démonologie de Plotin qui fera l'objet des critiques successives et intransigeantes, à tel point que la plupart des développements démonologiques des néoplatoniciens ultérieurs peuvent être regardés comme un long commentaire du traité 15 (III, 4) de Plotin.

Corrélativement, tout un courant de pensée se revendiquant notamment du *Timée* (90 a–c) et du *Cratyle* (398 c) cédera la place à un platonisme différent, celui du *Phèdre* (246 e) et du *Banquet* (202 e) – selon lequel la classe démonique, intermédiaire entre humain et divin, est strictement subordonnée à la classe des dieux –, qui va interpréter de manière littérale *Phédon* 107 d–108 c et *République* X, 617 d–e, en accordant au *daimōn* personnel le statut d'un être divin distinct et supérieur à l'âme.

## *La critique de la théorie du* daimōn*–νοῦς*

L'assimilation de la partie supérieure de l'âme à un *daimōn*, postulée dans le *Timée*, adoptée dans le médio-platonisme et partiellement assumée par Plotin dans le traité 15 (§ 3.1–5 ; § 6.1–5) fut, semble-t-il, acceptée par son disciple, Porphyre, au moins au moment où il écrivait sa *Lettre à Anébon*. Jamblique prend en effet position, dans le *De mysteriis*, à l'égard de cette opinion :

> Ensuite, laissant cela, tu passes à l'opinion des philosophes (τὴν φιλόσοφον δόξαν) et tu renverses tout le fondement sur lequel repose le *daimōn* personnel (τοῦ ἰδίου δαίμονος). En effet, s'il est une partie de l'âme (μέρος … τῆς ψυχῆς), par exemple l'intellectuelle (τὸ νοερόν), et qu'est heureux celui qui possède un intellect sensé (εὐδαίμων ὁ τὸν νοῦν ἔχων ἔμφρονα), alors il n'y a plus aucun autre rang supérieur ou démonique qui préside au rang humain comme supérieur[216].

[216] Jamblique, *De mysteriis*, IX, 8, p. 282.6–12 (trad. Broze, Van Liefferinge).

Jamblique oppose le raisonnement philosophique à la perspective du théurge qui possède une connaissance approfondie des réalités divines au sujet desquelles le « philosophe », par principe, ne peut exprimer qu'une δόξα qui manque de rigueur théologique et est incapable d'atteindre à la vérité. De surcroît, cette δόξα n'est pas en accord avec elle-même, car les « philosophes » ont des opinions différentes sur le même sujet : l'allusion à l'assimilation du *daimōn* personnel à une partie (quelconque) de l'âme vise évidemment Plotin, tandis que l'idée qu'il s'identifierait à la partie supérieure de l'âme (τὸ νοερόν), associée à la figure étymologique εὐ-δαίμων (εὐδαίμων ὁ τὸν νοῦν ἔχων ἔμφρονα), reproduit une *communis opinio* du médio-platonisme. À cette δόξα commune, celle d'un platonisme « vulgaire », Jamblique oppose un « platonisme théologique », celui du *Phèdre* 246 e et du *Banquet* 202 e, qui distingue soigneusement entre la τάξις démonique et celle, inférieure, de l'âme et de la nature humaine (οὐκέτι ἐστὶν ἑτέρα τάξις οὐδεμία κρείττων ἢ δαιμόνιος, *De myst.* IX, 8, p. 282.11–12).

Hermias reprend la critique de la théorie du *daimōn*–νοῦς que Proclus développera dans son *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, probablement sous l'influence du commentaire homonyme de Jamblique. Dans son *Commentaire sur le Phèdre*, Hermias réfute, dans le cadre d'un exposé sur la nature du *daimōn* de Socrate, l'idée selon laquelle ce dernier pourrait être identifié à une partie de l'âme (μόριον τῆς ψυχῆς), sur la base de l'observation, relativement banale, que l'âme, à la différence du *daimōn* de Socrate, tend toujours à accomplir quelque chose et ne saurait, de ce fait, se limiter à une activité inhibitrice[217].

La critique de Proclus, plus complexe que celle d'Hermias, se déploie en deux étapes : dans un premier temps, l'équivalence νοῦς–*daimōn* – qui est resté un lieu commun et dans le néoplatonisme postplotinien[218] – est réfutée avec des arguments tirés du discours de Diotime et du *Pre-*

---

[217] Hermias, *Commentaire sur le Phèdre*, p. 65.26–31 : Περὶ δὲ τοῦ δαιμονίου Σωκράτους, ὅτι μὲν οὔτε μόριον τῆς ψυχῆς ἐστιν οὔτε ἡ φιλοσοφία αὐτὴ, ὥς τινες ᾠήθησαν, πολλάκις μὲν εἴρηται, ἐναργῶς δὲ λέγεται παρ' αὐτοῦ καὶ ἐνταῦθα. Ἰὸ εἰωθὸς σημεῖόν μοι ἐγένετο δαιμόνιον καί τινα φωνὴν ἤκουσα αὐτόθεν, ὃ ἀεὶ, φησὶν, ἀποτρέπεί ἡ φιλοσοφία δὲ καὶ ἐπιτρέπει πολλάκις, καὶ τὸ μόριον τῆς ψυχῆς ἐφίεται τοῦτο ποιεῖν. Il n'est pas évident à qui il faut attribuer l'autre thèse réfutée ici par Hermias, selon laquelle le *daimōn* de Socrate serait la « philosophie elle-même » (ἡ φιλοσοφία αὐτὴ). Le seul auteur, à notre connaissance, qui a soutenu une idée semblable est Apulée, *De deo Socratis*, XXII, 170.

[218] Cf. Julien, *Sur la royauté*, 68 d–69 a ; *Contre les Cyniques*, 196 d, 197 b ; Thémistios, XXXIII, 365 d–366 a. Voir Puiggali (1982a), pp. 304–305, (1982b) p. 152, et (1984a), pp. 109–110, pour un relevé de textes.

*mier Alcibiade*; le texte du *Timée* sur lequel repose cette équivalence fait ensuite l'objet d'une exégèse fondée sur une distinction d'ordre théologique – *daimones* κατ' οὐσίαν et κατὰ ἀναλογίαν – destinée à le concilier avec le *Banquet* 202 e :

> 1° Personne ne saurait accepter l'opinion de ceux qui font de notre âme rationnelle (τὴν λογικὴν ψυχὴν) un *daimōn*: car le *daimōn* est différent de l'homme (ὁ δαίμων ἕτερος ἀνθρώπου), comme le dit Diotime [*Banquet*, 202 d–e], qui place les *daimones* au milieu entre les dieux et les hommes, et comme Socrate l'indique en contre-distinguant daïmonique et humain (*la raison de cela n'est point d'ordre humain*, dit-il, *mais d'ordre daïmonique* [*Alcibiade* 103 a]) ; or, l'homme est une âme se servant d'un corps, comme on le montrera plus loin. Par conséquent, le *daimōn* ne se confond pas avec l'âme rationnelle (οὐκ ἄρα ὁ δαίμων ὁ αὐτός ἐστι τῇ λογικῇ ψυχῇ)[219].

> 2° Et pourtant, l'on voit Platon soi-même, dans le *Timée*, dire que la raison est établie en nous comme le *daimōn* du vivant [*Timée* 90 a]. Mais cela n'est vrai qu'à titre d'analogie, car autre est le *daimōn* par essence (ὁ τῇ οὐσίᾳ δαίμων), autre le *daimōn* par analogie (ὁ κατὰ ἀναλογίαν δαίμων), autre le *daimōn* par relation (ὁ κατὰ σχέσιν δαίμων). En effet, on a accoutumé généralement d'appeler *daimōn* ce qui est immédiatement supérieur (τὸ προσεχῶς ὑπερκείμενον) et occupe par rapport à ce qui est inférieur le rang de *daimōn*. C'est dans ce sens que, chez Orphée [fr. 155 Kern], Zeus dit quelque part à son père, Kronos : *Élève notre race, ô glorieux daimōn*. Et Platon lui-même, dans le *Timée*, a nommé *daimones* les dieux qui mettent en ordre directement le monde du devenir : *A propos des autres* daimones *dire et connaître leur généalogie, cela excède nos forces* [*Timée* 40 d]. Le *daimōn* par analogie est donc celui qui exerce directement sur chaque être sa providence (ὁ προσεχῶς ἑκάστου προνοῶν), qu'il s'agisse d'un dieu ou de l'un des êtres rangés après les dieux (κἂν θεὸς ᾖ κἂν τῶν μετὰ θεοὺς τεταγμένων)[220].

La stratégie de Proclus comporte un double volet : opérer une séparation nette entre les âmes (la classe « psychique ») et les *daimones* (la classe démonique), légitimée par le recours à des textes platoniciens traditionnels, et expliquer le passage litigieux du *Timée* 90 a sur la base d'une distinction supplémentaire entre deux catégories différentes de *daimones* (κατ' οὐσίαν et κατὰ ἀναλογίαν).

Le thème du *daimōn*–μεταξύ du *Banquet* – dialogue qui jouit d'une autorité théologique dans l'exégèse néoplatonicienne – est ainsi associé au thème du *daimōn* de Socrate (*Alc*. 103 a) pour cautionner la réfutation

---

[219] Proclus, *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, p. 73.10–18 (trad. Segonds).
[220] Ibid. p. 73.19–74.11.

de l'équation *daimōn* personnel = νοῦς (ἡ λογικὴ ψυχή)[221]. L'association n'est pas anodine, car on sait le rôle essentiel joué par le thème du *daimōn*–νοῦς dans le débat médio-platonicien sur le thème du *daimōn* de Socrate. En raccrochant le *daimōn* de Socrate au *daimōn*–μεταξύ du *Banquet*, Proclus a eu, fort probablement, l'intention non seulement de multiplier ses autorités, mais aussi de découpler le thème du *daimōn* de Socrate de sa relation traditionelle avec le thème du *daimōn*–νοῦς en le replaçant dans un contexte thématique différent.

Légitimée par cette double autorité, la distinction entre le *daimōn* personnel et le νοῦς sera reprise dans un autre contexte, en relation avec le rapport entre la classe intellective et la classe démonique :

> Tous ceux qui identifient l'intellect particulier avec le *daimōn* qui a reçu l'homme en lot, me semblent avoir tort de confondre la propriété intellective (νοερὰν ἰδιότητα) avec l'existence démonique (δαιμονίαν ὕπαρξιν). Tous les *daimones*, en effet, subsistent dans le plan de l'âme et sont inférieurs aux âmes divines (τῶν θείων ψυχῶν) ; or, la classe intellective (ἡ νοερὰ τάξις) est différente de la classe psychique (τῆς ψυχικῆς) et ni leur essence ni leurs puissances ni leurs actes ne sont identiques[222].

Ce passage suppose la distinction entre les trois catégories d'âmes, θεῖαι, ἀεὶ νοοῦσαι et μεταβολῆς δεκτικαί, explicitée dans les *Éléments de théologie* (183 et 184), où la deuxième catégorie, celle des âmes intermédiaires, non-divines et intellectives, doit sans doute être associée à la classe des *daimones*, subdivisée à son tour en ἄγγελοι, δαίμονες et ἥρωες[223]. Cette classe intermédiaire d'âmes, qu'on pourrait qualifier de démonique, participe à l'intellect divin (νοῦς) de manière intellective (183) et elle ne saurait évidemment se confondre avec lui, la classe intellective et la classe démonique (sous-espèce de la classe « psychique ») étant différentes. Le *daimōn* personnel ne saurait donc être assimilé au νοῦς.

Ce point établi, Proclus a dû néanmoins rendre compte du *Timée* 90 a, qui opérait formellement cette assimilation. La solution qu'il a choisie ne diffère pas essentiellement de celle de Plotin, mais elle a l'avantage d'être formulée avec plus de clarté et de précision. Proclus va

---

[221] Avant Proclus, l'idée que le *daimōn* personnel est un être divin distinct de l'âme a été soutenue par Saloustios, *Des dieux et du monde*, XX, 1 : [αὐτὸ τοῦτο ψυχαὶ γίνονται τῶν σωμάτων,] εἰ δὲ εἰς ἄλογα, ἔξωθεν ἕπονται, ὥσπερ καὶ ἡμῖν οἱ εἰληχότες ἡμᾶς δαίμονες [*Phédon*, 107 d].

[222] Proclus, *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, p. 76.20–24 (trad. Segonds).

[223] Voir Dodds (1933), p. 160 note ad loc., 294–296, et Segonds (1986), p. 165. Cf. Proclus, *Commentaire sur le Timée*, I, p. 142.1.

distinguer entre les *daimones* « par essence » (κατ᾽ οὐσίαν), qui sont les *daimones* proprement-dits, et une catégorie de *daimones* « par analogie » (κατ᾽ ἀναλογίαν) auxquels le qualificatif de *daimones* n'est appliqué qu'à titre circonstanciel ou analogique[224]. De cette catégorie ferait partie cette espèce de *daimōn* que Platon avait assimilée, à titre analogique, au νοῦς.

Cette solution rejoint, en essence, celle avancée par Plotin dans le traité 15 : le *daimōn* personnel représente non une classe d'êtres divins, mais plutôt une fonction qui peut être remplie par plusieurs catégories d'êtres divins (*daimones* ou dieux). La similitude entre les deux solutions ressort nettement de l'affirmation de Proclus selon laquelle « on a accoutumé généralement d'appeler *daimōn* ce qui est immédiatement supérieur et occupe par rapport à ce qui est inférieur le rang de *daimōn* » qui est une allusion à la théorie de Plotin à laquelle Proclus emprunte évidemment l'idée du *daimōn* comme τὸ προσεχῶς ὑπερκείμενον τοῦ ἐνεργοῦντος. C'est toujours à Plotin que Proclus emprunte l'idée que cette fonction du *daimōn* personnel (κατ᾽ ἀναλογίαν) peut être remplie à la fois par un dieu ou par un *daimōn* (*in Alc.*, p. 74.11–12). On comprend bien que Proclus évite pourtant de mentionner le nom de Plotin à ce propos, en préférant de fonder sa théorie sur d'autres autorités, en premier lieu celle d'Orphée (*Orph. fr.* 155) – autorité irrécusable, à côté des *Oracles chaldaïques*, en matière de théologie – et puis sur celle de Platon lui-même : le recours au *Timée* 40 d lui permet d'expliquer l'équivalence entre les dieux sublunaires et les *daimones* que la tradition médio-platonicienne avait établie dans l'interprétation de ce passage célèbre (cf. *in Tim.* III, p. 255.10).

### *La critique de la théorie du* daimōn *comme τὸ ὑπερκείμενον τοῦ ἐνεργοῦντος*

Acceptée, à titre d'analogie et au prix de l'anonymat, comme s'appliquant au seul *daimōn* κατ᾽ ἀναλογίαν, la théorie de Plotin sur le *daimōn* personnel comme τὸ προσεχῶς ὑπερκείμενον τοῦ ἐνεργοῦντος est résolument réfutée par Proclus pour autant qu'elle s'applique au *daimōn* κατ᾽ οὐσίαν :

> Mais si certains, se détournant de l'âme rationnelle, prétendaient que le principe agissant dans notre âme (τὸ ἐνεργοῦν ἐπὶ τῆς ψυχῆς) est le

[224] Olympiodore, *Commentaire sur l'Alcibiade*, 15.5–16.6, p. 13, opère une distinction analogue entre les espèces de *daimones* mais, comme A.-Ph. Segonds l'a montré, relativement incohérente en raison de la mécompréhension de la théorie de Proclus ; voir Segonds (1986), p. 163.

> *daimōn* – par exemple, chez ceux qui vivent selon la raison, la raison ; chez les êtres irascibles, le principe irascible –, ou si d'autres pensent que le *daimōn* est ce qui préside directement à la faculté agissante de notre âme (τὸ προσεχῶς ὑπερκείμενον τοῦ ἐνεργοῦντος) – par exemple, chez les irascibles (τῶν θυμοειδῶν), la raison (τὸν λόγον) ou chez les êtres qui vivent selon le désir (τῶν κατ' ἐπιθυμίαν ζώντων), le principe irascible (τὸν θυμόν) – eh bien, ces gens-là non plus ne me semblent pas atteindre la vérité en la matière. D'abord, faire de portions de notre âme des *daimones* (τὸ τοὺς δαίμονας μόρια τῶν ψυχῶν ποιεῖν), c'est le fait de gens qui admirent excessivement l'âme humaine et qui ne font nul cas du Socrate de la *République* [V, 469 a–b] qui range les races héroïque et humaine après les dieux et les *daimones* [...][225].

Tout le passage est inspiré par Plotin 15 (III, 4), 3.1–8[226] : la première thèse, *daimōn* = τὸ ἐνεργοῦν ἐπὶ τῆς ψυχῆς, repose en effet sur le passage τίς οὖν δαίμων; ὁ καὶ ἐνταῦθα [...] τὸ γὰρ ἐνεργῆσαν τοῦτο ἕκαστον ἄγει, ἅτε καὶ ἐνταῦθα ἡγούμενον (§ 3.1–3), tandis que la seconde thèse, *daimōn* = τὸ προσεχῶς ὑπερκείμενον τοῦ ἐνεργοῦντος, correspond à l'exposé qui va de § 3.3 à 3.8. Il importe pourtant d'observer que la présentation que Proclus donne des deux thèses est loin d'être fidèle au texte plotinien. En premier lieu, dans 15 (III, 4), 3.1–3, Plotin ne fait que reformuler la réinterprétation platonicienne du mythe hésiodique des races selon laquelle celui qui a toujours exercé pendant sa vie la meilleure partie de lui-même devient après la mort un *daimōn*. Τὸ γὰρ ἐνεργῆσαν τοῦτο ἕκαστον ἄγει est en effet une explicitation de τίς οὖν δαίμων; ὁ καὶ ἐνταῦθα (et de τίς δὲ θεός; ἢ ὁ ἐνταῦθα) et ne peut aucunement supposer l'idée que le *daimōn* pourrait devenir quelqu'un qui ait exercé une autre partie de lui-même que la meilleure, comme l'affirme, à tort évidemment, Proclus (*in Alc.*, p. 75.16). Sa lecture de ce passage du traité 15 n'est bien sûr pas innocente, car elle tend évidemment à réduire le *daimōn* à une partie *quelconque* de l'âme pour faciliter la réfutation de la thèse plotinienne.

Que la vraie portée du texte plotinien ne pouvait pas échapper à Proclus le montre sa réfutation de la thèse du *Cratyle* 397 e–398 c et de la *République* V, 469 a–b (*in Alc.*, p. 70.2–11), où il est précisément question des âmes humaines devenues *daimones* après avoir quitté le monde d'ici-bas. Celles-ci seraient non de vrais *daimones* (κατ' οὐσίαν), mais des *daimones* « par relation » (κατὰ σχέσιν), nommés ainsi en raison

---

[225] Proclus, *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, p. 75.14–25 (trad. Segonds).
[226] Voir Segonds (1986), p. 164.

de « leur similitude avec l'espèce démonique », leurs actions ici-bas étant « trop admirables pour être celles d'un homme »[227], « car c'est en ce sens, je pense, que Socrate dans la *République* (V, 469 a–b) a appelé *daimones* ceux qui ont bien vécu et sont passés dans un séjour meilleur et dans un lieu plus saint »[228].

On peut alors se demander de manière légitime pourquoi Proclus n'a pas interprété le texte de Plotin 15 (III, 4), 3.1–3 correspondant à la première thèse dans la même perspective si la réfutation était en effet si peu difficile. Fort probablement parce que Proclus a préféré coupler les deux thèses, *daimōn* = τὸ ἐνεργοῦν ἐπὶ τῆς ψυχῆς et *daimōn* = τὸ προσεχῶς ὑπερκείμενον τοῦ ἐνεργοῦντος, pour faciliter leur réfutation. Si Proclus interprète en effet τὸ ἐνεργοῦν ἐπὶ τῆς ψυχῆς comme se référant à *n'importe quelle* partie de l'âme, c'est précisément parce que il va interpréter τὸ ἐνεργοῦν ἐπὶ τῆς ψυχῆς comme s'appliquant également à *n'importe quelle* partie de l'âme parmi ses deux parties agissantes, le λόγος (νοῦς) et le θυμός (*in Alc.*, p. 75.18–19).

L'idée qui commande les deux interprétations est évidemment celle de « faire de portions de notre âme des *daimones* » (τὸ τοὺς δαίμονας μόρια τῶν ψυχῶν ποιεῖν), idée qui déforme le sens du texte plotinien sous au moins deux aspects : d'une part, Proclus passe sous silence l'un des deux exemples que Plotin donne comme réalités équivalentes pour τὸ προσεχῶς ὑπερκείμενον τοῦ ἐνεργοῦντος, en l'occurrence τὸ ὑπὲρ τοῦτο (*scil.* τὸ λογικόν) ἐφεστὼς ἀργὸς (le Νοῦς–hypostase et l'Un), en retenant uniquement le νοῦς, sans doute parce que ce dernier pouvait être à la rigueur conçu comme une partie de l'âme ; d'autre part, Proclus ajoute à côté du νοῦς, le θυμός, que Plotin ne mentionne pas, car à ses yeux *daimōn*, au sens propre, ne peut être qu'une réalité au moins équivalente au νοῦς. Si Proclus a légèrement détourné le sens du texte de Plotin pour se faciliter la tâche, il faut dire en même temps que le texte plotinien, de par son manque de clarté, se prêtait à cette interprétation et que Proclus n'a fait au fond que développer ce potentiel exégétique. De ce fait, son interprétation, tout infidèle qu'elle soit à l'esprit sinon à la lettre du texte plotinien, n'est pourtant pas formellement fausse.

---

[227] Proclus, *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, p. 74.12–14 : ὁ δὲ κατὰ σχέσιν δαίμων λέγοιτο ἂν ὁ δι' ὁμοιότητος τῆς πρὸς τὸ δαιμόνιον γένος θαυμασιωτέρας ἢ κατ' ἄνθρωπον ἐνεργείας προβεβλημένος.

[228] Ibid. p. 74.15–17 : οὕτω γὰρ οἶμαι καὶ ὁ ἐν Πολιτείᾳ Σωκράτης δαίμονας ἐκάλεσε τοὺς εὖ βεβιωκότας καὶ ἐς ἀμείνω λῆξιν μεταστάντας καὶ τόπον ἁγιώτερον.

Cela dit, la différence entre la conception plotinienne du *daimōn* personnel et celle de Proclus est pourtant considérable et on peut en effet s'étonner de ce que Proclus ait eu recours à ce moyen biaisé et plutôt facile de réfutation alors qu'entre les deux théories les dissemblances concernaient le fond même de la doctrine et non des détails de forme. La doctrine plotinienne de l'âme non-descendue a été contestée et réfutée, à partir de Jamblique, par la plupart des néoplatoniciens. Proclus la conteste effectivement à plusieurs reprises, l'expression la plus nette de sa position se trouvant dans la dernière proposition des *Éléments de théologie* : « Toute âme particulière, lorsqu'elle descend dans le monde du devenir, descend entièrement (ὅλη κάτεισι). Il n'en existe pas une part qui reste là-bas et une autre qui descende (οὐ τὸ μὲν αὐτῆς ἄνω μένει, τὸ δὲ κάτεισιν) »[229].

L'idée plotinienne selon laquelle le *daimōn* personnel peut se situer sur des positions différentes en fonction de la faculté prédominante dans l'âme est fondée précisément sur cette indétermination fondamentale de l'âme qui, par ses différentes parties, se situe à tous les niveaux de la réalité et reste en contact permanent avec eux. La contestation de ce principe aurait dû conduire nécessairement à la réfutation de la thèse d'un ὑπὲρ νοῦν δαίμων (cf. Plotin 15 (III, 4), 6.5) – si l'âme descend *entièrement*, il est en effet impossible que τὸ προσεχῶς ὑπερκείμενον soit situé ὑπὲρ νοῦν –, sans qu'il y ait besoin de réduire de force le *daimōn* plotinien à une partie de l'âme. Il est curieux en effet que Proclus n'ait pas choisi cette voie pour réfuter la thèse plotinienne.

Il est possible que Proclus ait simplement suivi, ici comme ailleurs, l'exégèse de Jamblique, mais d'autres éléments de son interprétation de la démonologie plotinienne dans le *Commentaire sur le Premier Alcibiade* montrent que Proclus n'est pas toujours resté fidèle à son prédécesseur. Pour réfuter la thèse plotinienne corrélative selon laquelle l'âme peut changer de *daimōn* en changeant de principe directeur, Proclus s'appuie en effet uniquement sur l'autorité du *Phédon* : « jamais une âme au cours d'une seule vie ne change de *daimōn* gardien, mais c'est le même *daimōn* qui, depuis notre naissance jusqu'à notre voyage devant nos juges, nous dirige comme le dit aussi Socrate dans le *Phédon*

[229] Proclus, *Éléments de théologie*, 211 : πᾶσα μερικὴ ψυχὴ κατιοῦσα εἰς γένεσιν ὅλη κάτεισι, καὶ οὐ τὸ μὲν αὐτῆς ἄνω μένει, τὸ δὲ κάτεισιν. Voir Dodds (1933), pp. 309–310 ; cf. Proclus, *Commentaire sur le Timée*, III, p. 323.3–6 et 333.28–334.4.

(107 d) »[230]. En réfutant la même thèse, Jamblique ne cite, en revanche, aucun texte platonicien et s'appuie sur un argument différent, selon lequel l'unité de l'individu demande une cause unitaire qui lui soit préposée[231].

Dans ces conditions, la raison de la stratégie exégétique adoptée par Proclus devrait peut-être être cherchée ailleurs. Son option de ne pas mentionner la thèse de l'âme non-descendue dans la réfutation de la théorie plotinienne du *daimōn* personnel montre, croyons-nous, que son intérêt était précisément d'éviter de penser le *daimōn*, à la manière de Plotin, à partir d'une théorie de l'âme, et de lui assigner, en revanche – en accord avec Jamblique et Syrianus –, le statut d'une classe distincte d'êtres divins, supérieure à l'âme humaine et inférieure aux dieux. Ce qui signifiait en même temps un retour au platonisme du *Banquet* 202 e, de la *République* V, 469 a–b et du *Phédon* 107 d, et un recul corrélatif de l'importance du *Timée* 90 a–c, texte qui avait joui d'une autorité et d'une influence considérables dans toute la tradition platonicienne jusqu'à Jamblique. Ce qui explique pourquoi la citation de *Rép.* V, 469 a–b est placée, sans doute non fortuitement, au cœur de la réfutation de la doctrine plotinienne du *daimōn* personnel et pourquoi le recours au *Phédon* 107 d a été jugé suffisant pour montrer la « fausseté » de la thèse de la pluralité des *daimones* personnels.

### *Les fonctions du* daimōn *personnel: de l'astrologie à la théurgie*

Une conception courante dans les premiers siècles de notre ère, que l'on retrouve dans les écrits hermétiques et que Plotin a partiellement assumée, était celle selon laquelle le *daimōn* personnel dépend de l'horoscope, c'est-à-dire de la disposition des planètes lors de la naissance d'un individu. Dans le cadre de cette conception, on peut distinguer deux courants de pensée que Jamblique, qui a réfuté cette doctrine, a bien délimités : un courant qui met le *daimōn* personnel en relation avec tout le κόσμος et avec l'ensemble du contexte astrologique (décans, signes zodiacaux, position du soleil et de la lune, etc.), et un autre courant, illustré par Porphyre dans sa *Lettre à Anébon*, qui associe le *daimōn* personnel uniquement au « maître de la maison » (οἰκοδεσπότης), c'est-à-dire

---

[230] Proclus, *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, p. 76.16–19 (trad. Segonds) : οὐδέποτε γὰρ ψυχὴ μεταβάλλει καθ᾽ ἕνα βίον τὴν τοῦ δαίμονος προστασίαν, ἀλλ᾽ ὁ αὐτός ἐστιν ἐκ γενετῆς μέχρι τῆς πρὸς τοὺς δικαστὰς πορείας ὁ κυβερνῶν ἡμᾶς, ὥσπερ καὶ τοῦτό φησιν ὁ ἐν Φαίδωνι Σωκράτης.

[231] Jamblique, *De mysteriis*, IX, 9 ; cf. ibid. IX, 7, p. 281.14–16.

à la planète maîtresse du zodiaque au moment de la naissance[232]. La thèse exposée par Plotin dans le traité 15 (III, 4), 6.26–30 s'inscrit elle aussi dans le second courant de pensée.

De ces deux perspectives, seule la première détient, aux yeux de Jamblique, une certaine légitimité. La thèse de Porphyre est, en revanche, critiquée pour avoir à tort limité le lien du *daimōn* personnel avec le κόσμος à sa relation avec l'οἰκοδεσπότης, et pour avoir défendu l'idée selon laquelle la connaissance du *daimōn* personnel au moyen de la γενεθλιαλογία conduirait à la libération de l'individu des liens de la fatalité[233]. Formulée de cette manière, la thèse de Porphyre est contradictoire[234], comme Jamblique ne tardera pas à le révéler, car « si le *daimōn* nous a été assigné à partir de la configuration (des astres) à la naissance (ἀπὸ τοῦ σχήματος τῆς γενέσεως) et que nous le découvrons de là, comment pourrions-nous nous délivrer du destin (τὰ εἱμαρμένα) par la connaissance du *daimōn* qui nous a été donné selon le destin ? »[235].

Par contre, la conception selon laquelle le *daimōn* personnel dépend de la totalité des éléments qui composent le κόσμος (*De myst.* IX, 2, p. 273.17) n'est pas, aux yeux de Jamblique, entièrement fausse, seulement elle restreint la nature et la connaissance du *daimōn* personnel au monde du devenir, à la φύσις, sans prendre en compte les « causes supérieures » (ἄνωθεν αἰτίαι), son lien avec le monde divin[236]. Autrement dit, elle est τεχνική, non θεουργική. L'astrologie a donc sa légitimité – Jamblique la défend en effet contre le sceptiscime de Porphyre (IX, 4–5) –, mais sa compétence se limite uniquement au monde visible ; la perspective astrologique sur le *daimōn* personnel est, de ce fait, forcément limitée à sa relation avec la φύσις[237].

Le *daimōn* personnel préside, selon Jamblique, non seulement au corps, mais aussi à l'âme et au νοῦς[238]. Il couvre la totalité de la vie

---

[232] Jamblique, *De mysteriis*, IX, 2, p. 273.13–274.2 [= Porphyre, *Lettre à Anébon*, 2, 14 b, p. 26.4–9]. Sur cette doctrine et sa réfutation par Jamblique, voir Rodríguez Moreno (1998), pp. 110–118 ; Broze, Van Liefferinge (2011).

[233] Jamblique, *De mysteriis*, IX, 3, p. 275.2–3 [= Porphyre, *Lettre à Anébon*, 2, 14 d, p. 26.15–16] : μαθὼν τὸ σχῆμα τῆς αὑτοῦ γενέσεως τὰ εἱμαρμένα ἐκθύσαιτο γνοὺς τὸν ἑαυτοῦ δαίμονα.

[234] Sauf si l'on envisage une influence du *daimōn* sur le déterminisme astral comme celle à laquelle fait allusion Horace dans *Ep.* II, 2, 187 ; voir *supra*, p. 261 n. 64.

[235] Jamblique, *De mysteriis*, IX, 3, p. 275.5–8 (trad. Broze, Van Liefferinge).

[236] Ibid. IX, 1, p. 273.1–9 [= Porphyre, *Lettre à Anébon*, 2, 14 a, p. 25.12–26.3].

[237] Voir Shaw (1995), pp. 217–218. Sur « l'attitude des intellectuels face à l'astrologie » dans le monde romain, voir Bakhouche (2002), pp. 107–112.

[238] Jamblique, *De mysteriis*, IX, 7, p. 281.15–16 : μὴ τοίνυν διαίρει τὸν μὲν σώματος τὸν δὲ ψυχῆς τὸν δὲ νοῦ δαίμονα.

individuelle, dans toute sa diversité, il est notre μοῖρα particulière qui nous préexiste « sous forme de modèle » (ἐν παραδείγματι) avant que notre âme ne descende dans le devenir : « c'est à partir de l'ensemble du monde et du principe vital varié qui est en lui (τῆς παντοδαπῆς ἐν αὐτῷ ζωῆς) et de la diversité corporelle, par lesquels l'âme descend dans la génération (δι' ὧν ἡ ψυχὴ κάτεισιν ἐπὶ τὴν γένεσιν), qu'une part personnelle (μοῖρα ἰδία) nous est attribuée, répartie en chaque élément en nous selon une sollicitude personnelle (κατ' ἰδίαν ἐπιστασίαν). Donc, ce *daimōn* existe en un modèle (ἐν παραδείγματι) avant même que les âmes ne descendent dans la génération »[239]. Le passage s'inspire évidemment de la *République* X, 617 e, où Lachésis jette les sorts que les âmes vont choisir avant de redescendre dans le monde d'ici-bas. Ὁ δαίμων ἕστηκεν ἐν παραδείγματι évoque τὰ τῶν βίων παραδείγματα (*Rép.* X, 618 a)[240], les *daimones* parmi lesquels l'âme doit choisir le sien avant de se réincarner (οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε, X, 617 e). Μοῖρα ἰδία renvoie également à εἵλετο μοῖραν (620 e), et τῆς παντοδαπῆς ἐν αὐτῷ ζωῆς est un écho de εἶναι δὲ παντοδαπά (618 a), qui se réfère à la diversité des modèles de vie.

Dans le *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, Proclus reprend et développe cette idée du *daimōn* personnel présidant à la fois à l'âme et au corps (à la différence du νοῦς qui préside à l'âme seule), en distinguant de manière plus nette que ne le fait Jamblique entre ce qui nous est accordé par le destin (ἀπὸ τῆς εἱμαρμένης) et par le hasard (ἀπὸ τῆς τύχης) qui relèvent uniquement du monde corporel, et ce qui nous est alloué par la providence (ἀπὸ τῆς ὅλης προνοίας) qui nous concerne en tant qu'êtres animés et intelligents :

> En tant qu'âmes, nous dépendons de l'intellect seulement (ψυχαὶ τοῦ νοῦ μόνον ἐξηρτήμεθα), mais en tant qu'âmes usant d'un corps, nous avons besoin d'un *daimōn*[241] ; les âmes ne jouissent de l'intellect que lorsqu'elles se convertissent vers lui, reçoivent la lumière qui vient de lui et unissent leur acte à l'intellect, tandis que nous avons part au soin du *daimōn* (τοῦ δαίμονος ἐπιστασίας) pendant toute notre vie et pour toute notre existence (κατὰ πᾶσαν ἡμῶν ⟨τὴν⟩ ζωὴν καὶ πάντα τὸν βίον) tant pour

[239] Ibid. IX, 6, p. 280.4–10 (trad. Broze, Van Liefferinge) : ἀφ' ὅλου δὲ τοῦ κόσμου καὶ τῆς παντοδαπῆς ἐν αὐτῷ ζωῆς καὶ τοῦ παντοδαποῦ σώματος, δι' ὧν ἡ ψυχὴ κάτεισιν ἐπὶ τὴν γένεσιν, ἀπομερίζεταί τις ἡμῖν μοῖρα ἰδία πρὸς ἕκαστον τῶν ἐν ἡμῖν ἀπομεριζομένη κατ' ἰδίαν ἐπιστασίαν. Οὗτος δὴ οὖν ὁ δαίμων ἕστηκεν ἐν παραδείγματι πρὸ τοῦ καὶ τὰς ψυχὰς κατιέναι εἰς γένεσιν.

[240] Cf. Plotin 15 (III, 4), 5.15–16.

[241] Proclus, *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, p. 77.8–10 (trad. Segonds).

ce qui nous vient du destin (τὰ ἀπὸ τῆς εἱμαρμένης πάντα) que pour ce qui vient de la providence universelle (τὰ ἀπὸ τῆς ὅλης προνοίας)[242];

« Car l'intellect, comme nous l'avons déjà dit, est participé par l'âme rationnelle (ὑπὸ τῆς λογικῆς μετέχεται ψυχῆς) mais non par le corps, et la nature par le corps, mais non par la raison, et, enfin, l'âme rationnelle commande à l'irascible et au désir (θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας ἄρχει), mais non plus aux effets du hasard (ἀλλ' οὐκέτι τῶν ἀπὸ τύχης) ; seul le *daimōn* met toutes nos affaires en mouvement (πάντα κινεῖ), les gouverne toutes (πάντα κυβερνᾷ) et les met en ordre (πάντα διακοσμεῖ)[243].

Proclus semble établir une correspondance entre l'influence que le *daimōn* exerce au niveau des parties de l'âme et du corps et son rôle dans la distribution individuelle de la πρόνοια, de l'εἱμαρμένη et de la τύχη : « il parfait la raison (τὸν λόγον), mesure les passions (τὰ πάθη), emplit de souffle la nature (τὴν φύσιν), maintient dans l'être le corps (τὸ σῶμα), dispense les biens de la fortune (τὰ τυχαῖα), accomplit ce qui est fixé par les destin (τὰ εἱμαρμένα) et donne ce qui vient de la providence (τὰ ἐκ τῆς προνοίας δωρεῖται) »[244].

Sur ce point de doctrine, la thèse défendue par Plotin, notamment dans le traité 50 (III, 5), 6.30–35, et par Porphyre dans la *Lettre à Anébon*, selon laquelle le *daimōn* personnel est intrinsèquement lié au devenir – en tant que personification du désir des parties inférieures de l'âme (Plotin) ou en tant qu'émanation de l'οἰκοδεσπότης (Porphyre) – semble s'opposer nettement à celle de Jamblique et, subséquemment, de Proclus, selon laquelle le *daimōn* personnel concerne également l'âme et le corps, le monde intelligible et le κόσμος visible, la πρόνοια et l'εἱμαρμένη (ou la τύχη[245]).

En réalité, l'écart entre les deux conceptions est moins net qu'il ne paraît au premier abord. En premier lieu, Plotin et Porphyre ont également soutenu la thèse selon laquelle le sage (qui se laisse guider par le νοῦς) bénéficie d'un *daimōn* personnel supérieur, ou plus précisément d'une réalité d'ordre supérieur (un dieu) qui remplit dans ce cas

---

242 Ibid., p. 76.27–77.4.

243 Ibid. p. 77.15–78.1.

244 Ibid. p. 78.2–4 ; voir aussi Proclus, *Commentaire sur la République*, II, p. 100.16–19: τέταρτον δὲ τοὺς ἐπὶ ταῖς ψυχαῖς τεταγμένους ἄρχοντας εἴτε ἀγγέλους εἴτε δαίμονας τῶν βίων ἡγεμόνας, τὴν ἀπὸ τῆς αὐτεξουσίου φορᾶς ἀστάθμητον αὐτῶν κίνησιν τάττοντας καὶ οὐκ ἐῶντας παρεκβαίνειν τοὺς ὅρους τῆς προνοίας ἢ τῆς δίκης ; cf. ibid. II, p. 98.22–27.

245 Sur le *daimōn* comme « gardien » (ἔφορος) de la τύχη (à côté du dieu qu'il accompagne), voir aussi Jamblique, *Lettres*, II, 8, 46, p. 296.9–15, et Taormina, Piccione (2010), pp. 382–383.

la fonction de *daimōn* personnel : l'Intellect ou l'Un, à savoir (un) dieu (dans le traité 15) et Éros (dans le traité 50) chez Plotin, un dieu (dans la *Vie de Plotin*) chez Porphyre. Ce « dieu » avait précisément la fonction de libérer l'individu des liens de la fatalité auxquels il était lié par son *daimōn* personnel que l'astrologie faisait dépendre d'horoscope. C'est fort probablement le sens qu'il faut donner à cette affirmation de Porphyre, contestée par Jamblique, selon laquelle la connaissance du *daimōn* personnel « exorcise la fatalité », affirmation qu'il faut mettre en relation avec l'épisode de l'Iséion : connaître son *daimōn* signifie que le rôle du *daimōn* personnel est rempli non pas par un *daimōn*, mais par un dieu. Cette théorie du dieu–*daimōn* personnel est donc, chez Plotin et Porphyre, une réponse à la doctrine astrologique du *daimōn* personnel et est liée, de ce fait, au débat, central dans le médio-platonisme, relatif à la liberté individuelle et aux limites de la providence.

Confrontés au même problème, Jamblique et ensuite Proclus ont choisi une solution différente sans pourtant changer le cadre doctrinal de ce débat et les termes en lesquels il avait été abordé par leurs prédécesseurs. Ils ont simplement attribué au *daimōn* personnel la fonction que Plotin et Porphyre avaient réservée à (un) dieu, en lui accordant le rôle de présider à la fois au νοῦς, aux parties inférieures de l'âme et au corps. Jamblique a pourtant envisagé la situation où ce *daimōn* personnel serait remplacé par un dieu – ou par un θεῖος δαίμων chez Proclus[246] (qui prend pour exemple, la chose n'est pas anodine, précisément l'épisode de l'Iséion[247]) –, mais dans ce cas le *daimōn* devient simplement un être divin inférieur au dieu auquel il cède la place, son intendant[248]. Ce qui sépare essentiellement les deux thèses est une conception différente des rapports entre les notions de « dieu » et de « *daimōn* » – notions que la

---

[246] Proclus, *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, p. 71.3–7 : τῶν γὰρ δαιμόνων τούτων κατὰ τὸ μέσον ὥς εἴπομεν τεταγμένων, οἱ μὲν πρώτιστοι καὶ ἀκρότατοι θεῖοι δαίμονές εἰσι. καὶ θεοὶ φανταζόμενοι πολλάκις διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν ὁμοιότητα πρὸς τοὺς θεούς; cf. ibid. p. 79.10–16.

[247] Ibid. p. 73.1–6 : ἐπεὶ αἵ γε τελεώταται καὶ ἀχράντως ὁμιλοῦσαι τῇ γενέσει, ὥσπερ τὸν προσήκοντα βίον αἱροῦνται τῷ ἑαυτῶν θεῷ, οὕτω καὶ κατὰ δαίμονα ζῶσι τὸν θεῖον, ὃς καὶ μενούσας αὐτὰς ἄνω συνῆπτε τῷ οἰκείῳ θεῷ. διὸ καὶ ὁ Αἰγύπτιος τὸν Πλωτῖνον ἐθαύμασεν ὡς θεῖον ἔχοντα τὸν δαίμονα [Porphyre, *Vie de Plotin*, 10] ».

[248] Jamblique, *De mysteriis*, IX, 6, p. 281.1–4 : τότε γὰρ ἢ ὑποχωρεῖ τῷ κρείττονι, ἢ παραδίδωσι τὴν ἐπιστασίαν, ἢ ὑποτάττεται ὡς συντελεῖν εἰς αὐτόν, ἢ ἄλλον τινὰ τρόπον ὑπηρετεῖ αὐτῷ ὡς ἐπάρχοντι « alors, il (*scil.* le *daimōn* personnel) cède la place à l'être supérieur (θεός, cf. *supra*, p. 279.19) ou lui transmet la sollicitude ou est commandé de façon à l'aider, ou d'une quelque autre façon, il le sert comme maître » (trad. Broze, Van Liefferinge).

tradition médio-platonicienne a souvent confondues et que Plotin encore a interchangées – mais que, à partir de Jamblique, les néoplatoniciens, soucieux de rigueur théologique, ont strictement délimitées en s'autorisant des textes tirés du *Phèdre* et du *Banquet*.

Ce changement opéré dans le choix des textes platoniciens de référence – phénomène lié à la codification par Jamblique du programme de lecture et d'exégèse des dialogues platoniciens – a marqué également la manière de concevoir la nature de l'influence que le *daimōn* personnel exerce sur l'âme, son *modus operandi*, thématique que la tradition médio-platonicienne a léguée au néoplatonisme notamment sous la forme de la question de la « voix » du *daimōn* de Socrate.

## *La voix du* daimōn

Le texte du *De mysteriis* qui fait suite au passage relatif à la nature du *daimōn* personnel illustre clairement cette transformation :

> [...] quand l'âme le (*scil.* le *daimōn* personnel) choisit pour guide (ἡγεμόνα), aussitôt le *daimōn* réalise l'accomplissement des vies de l'âme (εὐθὺς ἐφέστηκεν ὁ δαίμων ἀποπληρωτὴς τῶν βίων τῆς ψυχῆς) et la lie (συνδεῖ) au corps lorsqu'elle descend dans le corps, dirige (ἐπιτροπεύει) son être vivant commun, mène (κατευθύνει) lui-même droitement le principe vital particulier de l'âme, et tous nos raisonnements, nous les concevons parce qu'il nous en donne les principes (τὰς ἀρχὰς ἡμῖν ἐνδιδόντος διανοούμεθα), et nous faisons ce que lui-même amène à notre intellect (ἐπὶ νοῦν ἄγῃ), et il gouverne (κυβερνᾷ) les hommes jusqu'à ce que, par la théurgie hiératique, nous établissions un dieu comme surveillant et guide de notre âme (ἔφορον ἐπιστήσωμεν καὶ ἡγεμόνα τῆς ψυχῆς)[249].

La référence au mythe d'Er est présente à l'arrière-plan de l'image du *daimōn* qui « *accomplit* les *vies* de l'âme » (ὁ δαίμων ἀποπληρωτὴς τῶν βίων τῆς ψυχῆς), à savoir les *genres de vie* choisis avant de redescendre dans le monde d'ici-bas (cf. *Rép*. X, 620 a), bien que ἐφέστηκεν (< ἐφίστημι) soit plutôt un écho plotinien[250]. Avec cette exception, les images et le vocabulaire employés dans ce passage sont empruntés à d'autres

[249] Jamblique, *De mysteriis*, IX, 6, p. 280.10–281.4 (trad. Broze, Van Liefferinge) : ὃν ἐπειδὰν ἕληται ἡ ψυχὴ ἡγεμόνα, εὐθὺς ἐφέστηκεν ὁ δαίμων ἀποπληρωτὴς τῶν βίων τῆς ψυχῆς, εἰς τὸ σῶμά τε κατιοῦσαν αὐτὴν συνδεῖ πρὸς τὸ σῶμα, καὶ τὸ κοινὸν ζῷον αὐτῆς ἐπιτροπεύει, ζωήν τε τὴν ἰδίαν τῆς ψυχῆς αὐτὸς κατευθύνει, καὶ ὅσα λογιζόμεθα, αὐτοῦ τὰς ἀρχὰς ἡμῖν ἐνδιδόντος διανοούμεθα, πράττομέν τε τοιαῦτα οἷα ἂν αὐτὸς ἡμῖν ἐπὶ νοῦν ἄγῃ, καὶ μέχρι τοσούτου κυβερνᾷ τοὺς ἀνθρώπους, ἕως ἂν διὰ τῆς ἱερατικῆς θεουργίας θεὸν ἔφορον ἐπιστήσωμεν καὶ ἡγεμόνα τῆς ψυχῆς.

[250] Cf. Plotin, 15 (III, 4), 3.5 : ἐφέστηκεν ἀργοῦν ; cf. ibid. 3.8 : ἐφεστὼς ἀργός.

textes platoniciens : ἐπιτροπεύει renvoie à l'*Alcibiade* (124 c, ὁ ἐπίτροπος ὁ ἐμὸς βελτίων ἐστὶ, à propos du *daimōn* de Socrate), συνδεῖ évoque évidemment le *Banquet* 202 e, et κυβερνᾷ τοὺς ἀνθρώπους rappelle à la fois « le pilote de l'âme » du *Phèdre* 247 c – passage que Proclus mentionne formellement dans un contexte similaire[251] – et l'image des dieux qui dirigeaient et gouvernaient l'espèce humaine pendant l'âge d'or, dans le *Critias* 109 c (ἄγοντες τὸ θνητὸν πᾶν ἐκυβέρνων, cf. *Lois* 713 c–e).

Il n'est pas facile, cependant, d'établir le sens exact de cette affirmation de Jamblique selon laquelle « tous nos raisonnements, nous les concevons parce qu'il (*scil.* le *daimōn*) nous en donne les principes (τὰς ἀρχὰς), et nous faisons ce que lui-même amène à notre intellect (πράττομέν τε τοιαῦτα οἷα ἂν αὐτὸς ἡμῖν ἐπὶ νοῦν ἄγῃ) ». John Dillon a mis en relation ce passage avec la théorie aristotélicienne des πρῶται ἀρχαί qui se trouvent à la base de toute connaissance et qui ne requièrent pas de démonstration (cf. *Seconds Analytiques* I, 1–3), en avançant l'hypothèse selon laquelle Jamblique apporte ici « a theurgical solution to the problem of the origin of the first principles of reasoning »[252]. Toutefois, la suite de la phrase, πράττομέν τε τοιαῦτα οἷα ἂν αὐτὸς ἡμῖν ἐπὶ νοῦν ἄγῃ, ne saurait être expliquée à partir de cette conception. Nous serions tenté de mettre en relation ce passage avec l'idée, que l'on retrouve chez Porphyre[253], selon laquelle l'homme pratique le bien ou le mal selon qu'il reçoit dans son âme les dieux ou le mauvais *daimōn*. Cette conception peut être mise en relation aussi avec le thème médio-platonicien de l'inspiration démonique développé en relation avec le thème du *daimōn* de Socrate[254]. L'expression la plus ample de cette conception se retrouve chez Plutarque, dans le *De genio*, où Simmias expose la théorie selon laquelle le *daimōn* communique avec son protégé par une forme de contact intellectif entre le νοῦς humain et le νοῦς du *daimōn* (ὁ δὲ τοῦ κρείττονος νοῦς ἄγει τὴν εὐφυᾶ ψυχὴν ἐπιθιγγάνων τῷ νοηθέντι,

---

[251] Proclus, *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, p. 77.10–13 ; cf. ibid., p. 78.1 : ὁ δαίμων πάντα κινεῖ, πάντα κυβερνᾷ, qui évoque également Parménide, fr. B 12.3 DK.

[252] Dillon (2001c), p. 4.

[253] Porphyre, *Lettre à Marcella*, 21, p. 118.9–14 : ὅπου δ' ἂν λήθη παρεισέλθῃ θεοῦ, τὸν κακὸν δαίμονα ἀνάγκη ἐνοικεῖν. χώρημα γὰρ ἡ ψυχή, ὥσπερ μεμάθηκας, ἢ θεῶν ἢ δαιμόνων. καὶ θεῶν μὲν συνόντων πράξει τὰ ἀγαθὰ καὶ διὰ τῶν λόγων καὶ διὰ τῶν ἔργων. ὑποδεξαμένη δὲ ψυχὴ τὸν κακὸν σύνοικον διὰ πονηρίας πάντα ἐνεργεῖ. Cf. *CH* XVI, 14–15, cité et commenté par Alt (2005), p. 76 ; Augustin, *De diuinatione daemonum* V, 9 ; *Retractationes*, II, 30.

[254] Voir *supra*, pp. 205 et 247–248. Sur la théorie de l'inspiration divine chez Jamblique (cf., *e.g.*, *De mysteriis*, III, 14, p. 132.11–15), voir Clarke (2001), pp. 83–86.

588 E). L'idée selon laquelle le *daimōn* nous conduit (ἄγει) par les pensées qu'il insuffle à notre νοῦς évoque l'affirmation de Jamblique selon laquelle πράττομέν τε τοιαῦτα οἷα ἂν αὐτὸς ἡμῖν ἐπὶ νοῦν ἄγῃ.

Il n'est sans doute pas un hasard si Proclus a repris et développé ce thème en relation avec le thème de la voix du *daimōn* de Socrate[255]. Comme Plutarque, Proclus privilégie ces témoignages selon lesquels le signe démonique était une φωνή que seul Socrate était capable de percevoir[256]. De même, comme Plutarque et Jamblique, il conçoit cette communication sous la forme d'une intellection, d'une ἐπίπνοια que Socrate percevait par sa διάνοια[257].

Proclus rejoint encore Plutarque lorsqu'il conçoit cette inspiration comme une « illumination » (ἔλλαμψις) ou une « lumière » (φῶς). Plutarque compare en effet le contact entre le *daimōn* et le νοῦς humain avec les reflets de la lumière (*De genio* 589 B), « car », explique Simmias, « la manière dont nous communiquons nos pensées par le moyen du langage parlé ressemble à un tâtonnement dans les ténèbres, tandis que les pensées (νοήσεις) des *daimones*, qui sont lumineuses, brillent (ἐλλάμπουσιν) dans l'âme des hommes démoniques »[258]. Chez Proclus, l'ἔλλαμψις atteignait l'âme de Socrate par son νοῦς pour s'étendre ensuite à travers toute son âme jusqu'à l'αἴσθησις[259], la lumière qui procédait du *daimōn* étant perçue également par son πνεῦμα qui constitue le substrat de la sensation[260] : « car il est évident que, bien que l'action du *daimōn* soit identique, la raison (λόγος) bénéficie du don d'une façon, l'imagination (φαντασία) d'une autre et la sensation (αἴσθησις) d'une autre encore, et

---

[255] Proclus, *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, p. 79.17–80.22. Ce texte a été étudié par Hoffmann (1987/1988), pp. 277–278.

[256] Proclus, *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, p. 79.17–20 : Ἓν μὲν δὴ τοῦτο τοιοῦτον ἐξαίρετον τῷ Σωκράτους δαιμονίῳ μεμαρτύρηκεν ὁ λόγος. δεύτερον δὲ ὅτι φωνῆς τινὸς ἀπ' αὐτοῦ προιούσης ἐπῃσθάνετο. καὶ γὰρ ἐν τῷ Θεάγει [*Théagès*, 128 d] καὶ ἐν τῷ Φαίδρῳ [*Phèdre*, 242 c] ταῦτα ὑπ' αὐτοῦ λέλεκται [… ] ; cf. ibid. p. 80.1 ; cf. Hermias, *Commentaire sur le Phèdre*, p. 68.2 *sqq.* (sur *Phèdre* 242 c).

[257] Proclus, *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, p. 80.4–6 : Λεκτέον δὴ ὅτι πρώτως μὲν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ διάνοιαν ὁ Σωκράτης καὶ τὴν τῶν ὄντων ἐπιστήμην ἀπήλαυε τῆς ἐπιπνοίας τοῦ δαίμονος.

[258] Plutarque, *De genio*, p. 589 B (trad. Hani) : τῷ γὰρ ὄντι τὰς μὲν ἀλλήλων νοήσεις οἷον ὑπὸ σκότῳ διὰ φωνῆς ψηλαφῶντες γνωρίζομεν. αἱ δὲ τῶν δαιμόνων φέγγος ἔχουσαι τοῖς δαιμονίοις ἐλλάμπουσιν. Voir Eisele (1904), p. 36, qui rapproche ce passage du *De Pythiae oraculis* 7, 397 C et du *De Iside* 77, 382 C–D. Sur un usage similaire de la notion d'ἔλλαμψις par opposition au σκότος chez Plotin, voir Blumenthal (1971a), p. 15 n. 19.

[259] Proclus, *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, p. 80.9–13.

[260] Ibid. p. 80.11, et Segonds (1986), p. 167 note ad loc.

que chacun des éléments nous constituant pâtit et est mis en branle sous l'effet du *daimōn* sur son mode propre »[261]. Proclus s'écarte de Plutarque en ce qu'il considère que l'ἔλλαμψις démonique atteint non seulement la partie supérieure de l'âme, mais aussi ses parties inférieures, conception qui s'accorde avec l'idée, que Proclus emprunte sans doute à Jamblique, selon laquelle le *daimōn* exerce son influence non seulement sur le νοῦς, mais aussi sur les autres parties de l'âme et sur le corps[262]. Quoique Jamblique n'ait jamais employée la notion d'ἔλλαμψις en relation avec le thème du *daimōn* personnel, l'idée selon laquelle l'« illumination » qui procède des réalités premières affecte l'âme dans sa totalité et l'ensemble de ses puissances provient, fort probablement, du *De mysteriis*[263].

Par contre, Jamblique, plus proche en cela de Maxime et de Porphyre que de Plutarque, envisage la communication avec le *daimōn* personnel sous la forme d'une épiphanie, d'une apparition fulgurante qu'il associe, à la différence de ses prédécesseurs, à la théurgie, à un culte rendu au *daimōn* que ce dernier est censé avoir révélé (ἐκφαίνει) à son protégé, à côté de son nom et du mode selon lequel il doit être évoqué[264]. Sans référence à la théurgie et au culte rendu au *daimōn* personnel, l'idée d'une « vision » (ὄψις) associée au « signe démonique » de Socrate se retrouve chez Hermias qui, comme Apulée, ne juge pas la « vision » et la « voix » incompatibles ; Hermias parle d'une espèce particulière de φωνή (φωνὴν ἕτερον τρόπον), différente de la voix ordinaire fondée sur la πληγή, un genre γνωστικὸν καὶ οὐ παθητικὸν (*in Phaedr*. p. 69.1) qu'il associe aux δαιμονίας καὶ θείας ὄψεις (p. 69.8) et aux θεῖα φάσματα (p. 69.11) que l'âme perçoit par son ὄχημα αὐγοειδές (p. 69.15 *sqq*.) – le « véhicule pneumatique » de l'âme[265] – grâce à la communauté (κοινωνία) établie entre celui-ci et l'ὄχημα démonique (p. 69.14).

---

[261] Proclus, *Commentaire sur le Premier Alcibiade*, p. 80.14–17 (trad. Segonds) : δῆλον γὰρ ὅτι τοῦ αὐτοῦ ὄντος ἐνεργήματος ἄλλως μὲν ὁ λόγος ἀπολαύει τῆς δόσεως, ἄλλως δὲ ἡ φαντασία, ἄλλως δὲ ἡ αἴσθησις, καὶ ἕκαστον τῶν ἐν ἡμῖν ἰδίως πάσχει καὶ κινεῖται παρὰ τοῦ δαίμονος.

[262] Il est intéressant à noter qu'Olympiodore, qui partage l'interprétation de Proclus, utilise la théorie de l'ἐλλάμψις pour expliquer la bonne odeur ressentie par les moines qui l'attribuent, à tort selon Olympiodore, à la présence d'un ange (*Commentaire sur le Premier Alcibiade*, 21.11–14, p. 16) ; voir Segonds (1985), p. 166.

[263] Voir Jamblique, *De mysteriis*, III, 14, p. 132.10–18 ; cf. ibid. III, 14, p. 132.2–134.20 et I, 12, p. 40.19–41.4.

[264] Ibid. IX, 9, p. 284.3–10. Sur les apparitions des *daimones*, en général, voir ibid. II.3–5.

[265] Sur la doctrine néoplatonicienne du véhicule de l'âme, voir Dodds (1933) ; Verbeke (1945), pp. 363–374 ; Finamore (1985) ; Toulouse (2001) ; Zambon (2005).

L'intérêt pour les révélations démoniques connaît avec Jamblique et Hermias son apogée, mais il n'est que le point de départ d'une longue tradition philosophique relative aux « visions » que l'Antiquité tardive léguera à la Renaissance[266].

## Conclusions

La réflexion sur la nature du *daimōn* de Socrate s'est convertie progressivement dans la tradition platonicienne en une démarche exégétique dont le but était de concilier les conceptions différentes que Platon a professées dans le *Phédon*, la *République* et le *Timée*. Cette démarche, dont le point de départ est le *De genio Socratis* de Plutarque, se développa sous le signe d'une tension durable entre le caractère extérieur du *daimōn* personnel, croyance commune reflétée dans le *Phédon* et la *République*, et son intériorisation, effet de la rationalisation philosophique de la notion, dont témoigne déjà un fragment célèbre d'Héraclite (B 119) mais que le *Timée* acheva et légua, sous la forme d'un point de doctrine fermement établi, à la tradition médio-platonicienne. À partir de Jamblique, cette dialectique s'estompe, la hiérarchie figée des êtres divins devenant un point de doctrine fondamental dans le néoplatonisme tardif, marqué par un retour irréversible au platonisme « théologique » du *Phèdre* et du *Banquet*.

La question a pourtant préoccupé les esprits plusieurs siècles durant et des auteurs comme Plutarque, Apulée ou Plotin se sont dévoués, avec des moyens et pour des raisons différentes, à la tâche ardue d'harmoniser les textes platoniciens en question. Le *daimōn* personnel est, en fonction de la perspective où on se situe, à la fois *extérieur* et *intérieur*, mais leurs solutions sont différentes et surtout elles dépendent étroitement des systèmes philosophiques distincts de leurs auteurs, en dehors desquels leur contenu perd son sens. C'est pourquoi Jamblique, Hermias ou Proclus, en partant d'autres prémisses et guidés par d'autres principes exégétiques, auront peu de compréhension pour cette lecture de Platon qu'ils réfuteront sans concessions.

Chez Plutarque, la croyance au *daimōn* personnel prend un relief particulier qui s'inscrit dans une tendance générale de rationalisation des traditions religieuses qui dépasse le cadre du débat du *De genio*. La théorie du *daimōn*–νοῦς du *Timée* a précisément cette fonction, mais elle n'est introduite que par le truchement d'un récit mythique qui rappelle,

[266] Voir, à titre d'exemple, Matton (1992), pp. 669–676.

par sa teneur, les mythes eschatologiques platoniciens, tout en s'en écartant par sa fonction. Le mythe de Timarque – qui anticipe, comme le *De Iside*, l'usage néoplatonicien des mythes – n'est pas fait pour persuader la foule des vérités philosophiques, mais pour protéger une révélation ésotérique des interprétations triviales des non-initiés. Dévoilée aux profanes, elle risquerait d'ébranler une vérité religieuse qui dépasse à la fois la δόξα et la raison commune : « la partie inaccessible à la corruption est appelé νοῦς par les πολλοί, qui croient que cet élément se trouve à *l'intérieur* d'eux-mêmes, comme on croit être dans les miroirs les objets qui s'y reflètent ; mais les ὀρθῶς ὑπονοοῦντες sentent qu'il est *extérieur* à l'homme et l'appellent *daimōn* » (*De genio*, 591 E). Rationalisation philosophique, certes, mais qui cherche avant tout à ne pas déstabiliser la πίστις et à la légitimer au nom d'un platonisme théologique qui prend ses distances par rapport à la lecture académicienne de Platon.

On retrouve cette tension, équilibrée différemment, chez Apulée. L'idée traditionnelle du *daimōn* personnel est résolument défendue dans le *De deo Socratis*, textes platoniciens et homériques à l'appui – à la différence de Plutarque, chez Apulée, le *daimōn* n'est pourtant pas identifié à une âme désincarnée, mais à un être divin supérieur à l'âme (comme Éros ou Hypnos) –, mais l'enjeu de cet exposé à fonction parénétique est la conversion à la vie philosophique, au « culte de son *daimōn* ». Socrate, le philosophe par excellence, a honoré le sien et bénéficié de ses injonctions et n'importe qui suivra son exemple en pratiquant la philosophie jouira également du secours divin. L'image homérique d'Ulysse assisté par Athéna est convoquée à cette fin, mais cet Homère « théologien », qui anticipe le néoplatonisme, n'a pas ici le rôle de conforter et autoriser le témoignage de Platon, mais plutôt celui de divulguer, sous le couvert de la poésie, une vérité qui s'adresse moins au public fuyant de cette conférence mondaine qu'à son *lecteur* averti, versé en philosophie, qui saura déchiffrer dans cet épisode l'allusion discrète à la doctrine du *Timée* (Minerve = *prudentia*) et comprendre que ce *custos* divin qui nous accompagne partout et en tout instant n'est rien d'autre que notre raison (νοῦς).

Avec Plotin, la tension entre δόξα philosophique et vérité théologique retrouve sa légitimité. Mais, d'une part, elle n'engage pas, comme chez Plutarque, une prise de position à l'égard de la πίστις commune, qui n'intervient pas dans ce débat, et, d'autre part, le rapport entre les deux positions se trouve inversé : le caractère extérieur du *daimōn* est cette fois l'attribut de la δόξα philosophique et non de la théologie. Une théorie des niveaux de conscience rend compte des thèses du *Timée* et du *Phédon*,

en assignant à la perspective commune le caractère extérieur du *daimōn* et en réservant la thèse de l'intériorité à une théologie de l'âme qui a intériorisé le monde intelligible. Le *daimōn* gardien, à savoir la réalité immédiatement supérieure à l'âme, ne lui est pas extérieure, car toutes les réalités divines se trouvent, à un niveau profond et inaccessible à la conscience ordinaire, à l'intérieur de l'âme. Pour autant qu'elles ne sont pas perçues, on peut les juger inactives et donc « extérieures », mais on comprend bien que la légitimité que Plotin a pu prêter à une telle perspective n'est que purement circonstancielle.

Plotin se détache également de ses prédécesseurs en ce qui concerne le désintérêt pour le thème, très populaire dans le médio-platonisme, du *daimōn* de Socrate. Avec l'exception notable de Plotin et de Jamblique, l'examen philosophique des questions liées au *daimōn* personnel fut mené dans la tradition médio- et néoplatonicienne en relation étroite avec ce thème particulier, qui lui imprima un caractère spécifique et qui diversifia le choix des textes platoniciens de référence. Le thème du *daimōn* de Socrate mit son empreinte sur la réflexion sur le *daimōn* personnel notamment en ce qu'il l'a relié à des problèmes philosophiques spécifiques, comme la divination ou le langage des *daimones*.

Inspirée par *Apologie*, 40 a et *Phèdre*, 242 c, et développée par Xénophon puis notamment par les Stoïciens, l'interprétation divinatoire du *daimōn* de Socrate fut accueillie différemment dans la tradition médio- et néoplatonicienne. Plutarque, qui anticipe sur ce point Proclus, réfuta cette interprétation en réservant la divination au vulgaire et le secours démonique au « sage » dont le modèle est Socrate. Par contre, Apulée, Maxime et Hermias l'ont acceptée, Apulée considérant la *diuinatio* comme un complément naturel de la *sapientia*. Si le platonisme tend pourtant, à partir de Plutarque, à récuser l'interprétation divinatoire du *daimōn* de Socrate, c'est parce qu'il est en train de bâtir une conception différente du *modus communicandi* entre l'âme humaine et le monde divin. Le « signe démonique » était-il une φωνή ou plutôt une ὄψις ? Au IIe siècle ap. J.-C., cette question, méconnue par l'Ancienne Académie, se pose avec acuité. Apulée, sans refuser l'idée d'une inspiration auditive, considère que le *daimōn* s'est révélé à Socrate à la manière dont Athéna/Minerve est apparue à Ulysse, et son contemporain, Maxime de Tyr, partage son avis : le signe démonique est une théophanie. Les dieux olympiens, pour un médio-platonicien, ne sont rien d'autre que des *daimones* au sens platonicien du mot et la confusion, que le néoplatonisme écartera résolument, persiste chez Porphyre dans le récit de la séance de l'Iséion. L'engouement pour les révélations divines, que ce soit en rêve ou à l'état

de veille, est un signe du temps (il suffit de penser à Aelius Aristide). La dévotion populaire et la piété des philosophes se rejoignent dans cette appétence pour les révélations visuelles, dans ce besoin irrésistible d'un accès immédiat, concret au divin, de voir Dieu ou les dieux *hic et nunc*. La figure du *daimōn* personnel, par sa dimension individuelle, intime, ne répondait que trop bien à cet impératif.

Toutefois, tout le monde n'était pas gagné à cette cause et des esprits moins exaltés pouvaient continuer à rester circonspects à l'égard de cette ferveur visionnaire immodérée. Plutarque est certainement l'un de ces esprits, caractérisés par un attachement profond aux traditions religieuses, mais qui devait accueillir avec peu de sympathie ce genre nouveau de religiosité qu'il voyait se répandre autour de lui. Que le *daimōn* se soit révélé au grand jour à Socrate lui paraissait hautement improbable ; il préférait croire que le *daimōn* avait éclairé le νοῦς de Socrate par une ἔλλαμψις divine, prélude de la théorie de l'illumination démonique développée dans le néoplatonisme, notamment par Hermias et Proclus.

Plotin se trouve lui aussi à la charnière entre deux époques et deux univers de pensée. Porphyre, son disciple, lui attribue un intérêt pour les révélations théurgiques, mais rien dans son œuvre ne nous autorise à prêter foi à son témoignage. Si Plotin s'intéresse au thème du *daimōn* personnel, c'est essentiellement parce que ce thème est intrinsèquement lié chez Platon à celui des « genres de vie », auquel Plotin fut naturellement amené par l'étude des facultés de l'âme, à chaque faculté correspondant un βίος caractéristique (*Rép.* IX, 581 c–e) présenté, selon le modèle fourni par la *République* et le *Phédon*, sous la forme d'une théorie de la réincarnation. La même association thématique entre les trois « genres de vie » et leur projection dans l'au-delà se trouve à l'arrière-plan du mythe de Timarque, dans le *De genio*, et du discours de Théanor, et elle inspire également la classification de différents types de *daimones* dans le *De deo Socratis* d'Apulée.

L'idée commune que partagent Plutarque, Apulée et Plotin, en s'inspirant évidemment de Platon, est que le modèle de vie idéal, celui d'une vie guidée par la partie supérieure de l'âme (βίος φιλοσοφικός), est une vie démonique, une vie guidée par le *daimōn*. Selon une exégèse qui allie l'interprétation platonicienne des δαίμονες ἐπιχθόνιοι d'Hésiode au *daimōn*–νοῦς du *Timée*, l'homme qui vit une telle existence est ou deviendra lui-même un *daimōn*. De Plutarque à Plotin, le thème du *daimōn* personnel est étroitement lié à la définition de la philosophie qu'Apulée assimile à un culte du *daemon* intérieur. La philosophie, entendue comme βίος φιλοσοφικός, est surtout une pratique réfléchie

et disciplinée de la vertu associée à une méthode introspective rigoureuse, à un « exercice spirituel » qui n'est pas indépendant du processus d'« objectivation » de la conscience, corrélatif à l'intériorisation du *daimōn*, qu'on peut observer dans le mythe de Timarque, chez Apulée et aussi chez Plotin. Définie par Apulée comme « culte de son propre *daemon* », la pratique philosophique représente également une forme de religiosité philosophique, de *religio mentis*.

Epictète et Marc Aurèle ne l'ont pas compris autrement et cette conception conservera son autorité jusqu'à l'époque de Jamblique, quand, avec le développement de la théurgie, le culte du *daimōn* personnel devient, dans le *De mysteriis*, une sorte de « religion personnelle », une prière ritualisée adressée à un être divin – transposition théurgique du *daimōn* personnel de l'astrologie – dont on connaît le nom et dont on reçoit des messages qui sont surtout des indications rituelles. Proclus, pour des raisons exégétiques, allie encore, par intermittence, le *daimōn* de Socrate à un genre de vie particulier (*in Alc.*, p. 81.3–5), mais la définition de la « vie philosophique », comme le montre la *Vie de Proclus* par Marinus, prend une voie différente en s'autorisant d'un autre platonisme.

# CONCLUSIONS

Histoire d'une catégorie religieuse de la philosophie ancienne, ce livre est en même temps l'histoire d'une exégèse. La démonologie platonicienne représente un corps doctrinal qui se réorganise et se redéfinit constamment, de l'Ancienne Académie aux derniers commentateurs néoplatoniciens, par la réinterprétation des textes de Platon relatifs aux *daimones*. Notre intention a été de dégager le *modus operandi* de cette exégèse et sa place dans les textes ou les systèmes philosophiques où elle intervient. Cette enquête a procédé à une délimitation de trois axes thématiques : la dimension cosmologique de la démonologie et sa relation avec les théories de la providence, la place de la démonologie dans l'herméneutique de la religion, le *daimōn* personnel et son rôle dans la définition de la philosophie et de la vie philosophique. Ces trois axes nous ont permis de structurer les documents étudiés en suivant chaque fois un ordre chronologique dans l'analyse des doctrines, ordre que nous avons jugé indispensable pour mettre en évidence les filiations, pour repérer les changements doctrinaux, pour saisir la continuité d'une réflexion.

Au terme de cette analyse, quelques conclusions se dégagent avec clarté. La préoccupation de définir la nature et la topographie des *daimones* intervient dans l'Ancienne Académie en relation avec la tentative de systématisation et de dogmatisation de la doctrine de Platon, laquelle repose sur une lecture globalisante des dialogues, soucieuse de concilier les contradictions ou les divergences présentes dans l'œuvre du fondateur de l'Académie. Une lecture croisée du *Timée* et du *Banquet* légitime ainsi une théorie qui définit les *daimones* comme des êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes, partageant avec les premiers la δύναμις et avec les derniers le πάθος associé aux changements de l'espace sublunaire, caractère qui a permis leur assimilation aux dieux homériques, accessibles aux passions humaines et identifiés par l'exégèse allégorique aux éléments naturels. Le *daimōn*, tel qu'il est décrit par la théologie de l'Ancienne Académie, est un « dieu passible » (ἐμπαθής) qui habite l'espace sublunaire et vit à proximité des mortels.

En substance, cette définition du *daimōn* est restée inchangée dans la tradition platonicienne des siècles suivants. Néanmoins, les thématiques et les problèmes auxquels la démonologie a été associée se sont diversifiés et, corrélativement, sa pertinence philosophique a varié. L'intérêt pour

la démonologie connaît en effet un recul sensible pendant la période sceptique et probabiliste de l'Académie pour renaître au I$^{er}$ siècle av. J.-C., avec des figures comme Antiochos d'Ascalon, dans le cadre d'un courant exégétique – voué à une fortune prodigieuse, mais dont nous connaissons mal les origines – qui tend, par un retour au platonisme de l'Ancienne Académie, à mettre l'interprétation théologique du *Timée* au cœur de la systématisation de la doctrine platonicienne.

De la contribution de la démonologie à ce processus de théologisation progressive du platonisme témoignent l'œuvre de Philon – qui assimile les *daimones* aux ἄγγελοι de l'Écriture – et surtout, au I$^{er}$ siècle ap. J.-C., celle de Plutarque. Le *De genio Socratis* et surtout le *De Iside et Osiride* insèrent la démonologie dans un système théologique complexe, fondé sur une démarche exégétique comportant plusieurs niveaux d'interprétation – dont le *De defectu oraculorum* et le *De Pythiae oraculis* donnent également un exemple instructif – et qui anticipe par un certain nombre de traits l'exégèse néoplatonicienne de la mythologie.

Cette démonologie, devenue *ancilla theologiae*, sert à rendre raison des traditions religieuses comportant des éléments déconcertants pour la raison philosophique : les « dieux souffrants » dans les cultes à mystères, leurs « errances » (celles d'Apollon, d'Isis), le déclin des oracles, le « signe démonique » de Socrate, etc. Contester le caractère religieux de ces légendes ou de ces rites, comme le faisaient les Stoïciens ou les Épicuriens avec lesquels Plutarque engage une vive polémique, c'était saper le fondement même de la piété, ruiner la πάτριος πίστις. L'image du *daimōn* comme patron de la religion est inspirée par le *Banquet*, mais l'attribution de ces traditions aux *daimones* était d'autant plus appropriée que, définie par la capacité de pâtir (παθεῖν), leur nature ne convenait que trop bien à des actes rituels et à des récits caractérisés précisément par l'étalage des passions, ou encore à des mystères où, selon le témoignage d'Aristote, l'initié n'apprenait pas une doctrine, mais « éprouvait des passions ».

Une communauté affective s'établit ainsi entre les *daimones* et les hommes, en comblant la distance qui sépare ces derniers d'un dieu « impassible », éternel et parfait, dont l'éminence découle précisément de l'absence de commerce avec les mortels. Ce *deus otiosus*, c'est le dieu de l'exégèse théologique du *Timée*, le démiurge qui a délégué ses pouvoirs aux dieux inférieurs que le médio-platonisme identifia aux *daimones* du *Banquet*. Le rapprochement n'était en effet pas difficile, car le dieu du *Banquet*, on le sait, « ne se mêle pas aux hommes » (θεὸς ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, 202 e) ou, avec les mots d'Apulée qui traduit mot pour mot la formule du *Banquet*, *nullus deus miscetur hominibus*, *nullus* …

*deus humanis rebus interuenit*. L'intervention dans les affaires humaines, c'est la tâche des *daimones*: « ils font la navette, chargés de requêtes dans un sens, de secours dans l'autre, assurant auprès des uns ou des autres l'office d'interprètes ou de sauveteurs » (*De deo Socratis*, VI, 133) ; ils reçoivent les sacrifices, transportent les vœux et font que les prières soient écoutées. Ils sont en un mot les responsables de la communication entre les hommes et les dieux, ils rendent possible le culte et en assurent l'efficacité.

Ce problème du contact avec le monde divin semble avoir été une question centrale du médio-platonisme et, en général, de la philosophie de l'époque impériale. L'idée d'un culte inefficace, d'un dieu lointain, insensible aux soucis humains – idée au développement de laquelle l'épicurisme et l'aristotélisme ont partie liée – hante les contemporains de Plutarque et d'Apulée et la conception stoïcienne d'une providence universelle n'était pas faite pour satisfaire tous les esprits. Par l'interprétation démonologique de la mythologie et des cultes, le médio-platonisme chercha à trouver une voie moyenne, une solution de compromis entre les deux positions. Parallèlement, il élabora une théorie des trois espèces de providence – qu'on retrouve chez Apulée et dans le *De fato* du Pseudo-Plutarque – où le niveau inférieur, correspondant aux fluctuations du monde d'ici-bas, revient à la providence particulière des *daimones* – assimilés par Apulée aux *Genii* et aux Lares –, responsables de la bonne marche des affaires humaines. Cette théorie, qui prolonge et reformule les croyances anciennes qui faisaient du *daimōn* une divinité du destin, est associée à l'idée du gouvernement « démonique » du monde, développée par des auteurs comme Celse, Alcinoos, Porphyre ou Julien et inspirée par le traité pseudo-aristotélicien *De mundo* ainsi que par l'interprétation platonicienne du mythe de l'âge d'or.

La figure platonicienne du *daimōn* personnel acquiert dans ce contexte un rôle de premier plan en relation avec le thème du « *daimōn* » de Socrate dont la popularité reflète non seulement l'importance croissante de Socrate en tant que modèle de vie philosophique, mais aussi l'influence du néopythagorisme qui imprègne le débat philosophique du *De genio Socratis* et dont Apulée s'autorise pour défendre la possibilité de *voir* les *daimones*. La « pythagorisation » de Socrate a été doublée d'un processus parallèle de « platonisation » et de théologisation d'Homère dont Apulée et Maxime de Tyr tirent les arguments essentiels en faveur de l'existence du *daimōn* de Socrate, processus qui sera poursuivi par le néoplatonisme.

Corrélativement, une classification des espèces de *daimones* qui distingue entre le *daimōn* par nature et le *daimōn*–âme se développe, notamment chez Apulée, en anticipant la distinction néoplatonicienne entre les *daimones* κατ᾽ οὐσίαν et κατὰ σχέσιν. Cette taxinomie repose sur l'idée, défendue par l'auteur de l'*Épinomis*, par Apulée et par Calcidius, selon laquelle les êtres divins forment une hiérarchie immuable, idée concurrencée dans le platonisme par une conception différente qui soutient l'existence d'un ordre dynamique des êtres divins permettant, par exemple, la transformation des âmes en *daimones* et des *daimones* en dieux, conception professée par Xénocrate, Philon, Plutarque et Maxime, et inspirée par l'interprétation platonicienne du mythe hésiodique des races, associée à la théorie (platonicienne et aristotélicienne) de la transformation réciproque des éléments.

Cette conception, vulgarisée par les apothéoses impériales et par la pratique de l'héroïsation, rejoint chez Plutarque l'interprétation que le médio-platonisme et le stoïcisme ont donnée de la figure du *daimōn* personnel, assimilé au νοῦς sous l'influence du passage du *Timée* 90 a *sq*. L'idée que le *daimōn* personnel est la partie divine de l'âme va de pair avec la déification ou la « démonisation » du sage, dont le modèle est bien sûr Socrate, mais un Socrate qui emprunte les traits du θεῖος ἀνήρ dont le prototype est Pythagore – Épaminondas, dans le *De genio*, recouvre les deux figures à la fois –, et accessoirement, chez Apulée, ceux d'Ulysse dépeint en « sage platonicien » selon une exégèse qui sera développée dans le néoplatonisme. Corrélativement, la pratique de la philosophie est associée à un « genre de vie », à une forme de religiosité, à un culte du *daimōn* intérieur qui correspond, chez Apulée, à l'examen de conscience, à un exercice introspectif rigoureux qu'on retrouve, systématisé et codifié, dans le stoïcisme impérial.

Les développements platoniciens sur le thème du *daimōn* personnel sont marqués par une double tension : entre son caractère extérieur (*Phédon*) ou intérieur (*Timée*) et entre son caractère universel (*Phédon*, *République*) ou exceptionnel (le *daimōn* de Socrate). La tension entre l'extériorité et l'intériorité du *daimōn* est clairement présente dans les constructions dialectiques du *De genio* de Plutarque et du *De deo Socratis* d'Apulée, chaque position pouvant prétendre à une certaine légitimité. La conception, défendue dans le *De genio*, selon laquelle le *daimōn* personnel est réservé uniquement aux sages, tandis que chez le commun des mortels il serait remplacé par la divination – l'interprétation divinatoire du *daimōn* est pourtant admise par Apulée, Maxime et Hermias –, rejoint l'idée d'Apulée qui assimile le *daimōn* personnel à la *prudentia*,

apanage des sages, et son culte à la pratique de la philosophie. Le caractère particulier du *daimōn* personnel est, chez Apulée, un corollaire de son intériorité, mais Plutarque corrige, dans le mythe de Timarque, la thèse rationalisante du *Timée* pour la concilier avec la πίστις commune.

Chez Plotin, cette double tension se structure différemment. Le *daimōn* personnel, assimilé au niveau de réalité supérieur à celui qui prédomine dans l'âme, se dédouble en un *daimōn* inférieur, assimilé à la partie rationnelle de l'âme et échu aux hommes qui se laissent guider par l'αἴσθησις – par l'ἔρως-πάθος du traité 50 –, et un *daimōn* supérieur, assimilé à un dieu (à l'Intellect ou à l'Un lui-même), qui est universel, mais qui n'est perçu que par le sage dans l'âme duquel la partie raisonnable prévaut. Ce *daimōn* supérieur est à la fois intérieur ou extérieur selon que l'âme a ou non la perception intérieure des réalités intelligibles. Cette conception, écho théologique de la croyance en l'existence de deux *daimones* personnels, associe l'extériorité du *daimōn* à la perception commune et l'intériorité à une théologie qui distingue une pluralité de niveaux de la conscience et qui désigne par la notion de *daimōn* l'écart qui sépare la conscience commune du palier profond du « soi », écart qui, comme le montre le traité 50, n'est autre chose que l'espace rempli par le désir du Bien (l'ἔρως-*daimōn*), espace aboli dans l'expérience mystique.

Comme chez Plutarque et chez Apulée, la théologie du *daimōn* personnel est marquée chez Plotin par une forte connotation éthique, étant liée à la théorie des « genres de vie » de la *République* (IX, 581 c–e), théorie qui imprègne également le portrait d'Épaminondas et le mythe de Timarque, dans le *De genio*, ainsi que la classification des types de *daimones–Lemures* dans le *De deo Socratis*. Le βίος φιλοσοφικός, la vie guidée par le *daimōn* (par un *daimōn* supérieur), se présente chez Plotin, de manière plus nette et plus complexe que chez Apulée, comme une forme intellectuelle de religiosité, comme une *religio mentis*.

Il importe encore de souligner le rôle du « mythe » dans l'interprétation théologique de la figure du *daimōn* personnel. Dans le *De genio*, comme dans le traité 50 de Plotin, cette interprétation est fondée sur un récit mythique – le mythe de Timarque et le mythe platonicien de la naissance d'Éros – dont le décryptage permet d'amender la lecture littérale du *Timée*. La fonction de l'usage philosophique du mythe se modifie par rapport au mythe platonicien sous l'influence d'une tendance à « sacraliser » le platonisme (cf. *De Iside*), à fonder la théologie et le raisonnement philosophique sur la révélation, sur un savoir ésotérique, crypté dans le discours mythique qui d'appendice de la démonstration rationnelle devient une source privilégiée de connaissance.

Subordonnée à la théologie, la démonologie est néanmoins une arme à double tranchant. Utilisée sans précaution, elle peut bien ruiner ce qu'elle a l'air d'expliquer. Elle décharge les dieux des « passions » que leur prêtent de concert les poètes et les rites traditionnels mais, appliqué systématiquement, ce principe fragilise la tradition et érode la πίστις. Plutarque est bien conscient de ce grave inconvénient et, au nom de cette πίστις – qui n'est pas la δόξα platonicienne, mais une conviction basée sur l'autorité de la tradition religieuse – refuse d'admettre que le dieu Éros vénéré à Thespies était un *daimōn*, comme portait à le croire le *Banquet* de Platon : « chaque fois que, sur un dieu, on trouble et on ébranle la solidité (de la foi) et l'accord qui se fait autour d'elle, c'est pour tous les dieux qu'elle perd sa stabilité et devient suspecte » (*Amatorius*, 756 B). Quand Plutarque écrit son dialogue *Sur l'amour*, dans la dernière partie de sa vie, l'ἀπιστία était devenue un danger redoutable, plus redoutable, semble-t-il, qu'à l'époque de sa jeunesse quand il la jugeait moins pernicieuse que la « superstition ». Mais à l'époque où Plutarque mettait en garde contre les tentations de l'« incroyance », la « superstition » elle aussi avait changé de visage. Elle ne désignait plus en premier lieu la crainte des dieux qu'éprouve irrationnellement le vulgaire, mais l'exaltation d'une religiosité avide de merveilleux et de visions ; la nouvelle δεισιδαιμονία, « la superstition lettrée » comme la caractérise P. Veyne, c'est la piété de Théocritos que Plutarque réprimande par la bouche de Simmias pour avoir prétendu que Socrate a *vu* son *daimōn*, idée qu'Apulée et Maxime, un siècle plus tard, accréditeront sans réticences.

Si l'explication démonologique des traditions religieuses comportait des risques si graves, c'était aussi parce que la notion de *daimōn* elle-même s'était érodée, à force d'usages abusifs et contradictoires, sous l'influence des traditions différentes, extérieures au platonisme, où elle était investie d'une connotation négative, désignant des esprits mauvais et malfaisants. La tradition grecque a connu elle aussi des *daimones* mauvais que le platonisme a pu accessoirement adopter (Xénocrate, Plutarque), mais l'idée d'un pouvoir maléfique *per se* associée à la notion de *daimōn* lui est restée étrangère jusqu'à ce que Plutarque l'adopte dans la théologie dualiste du *De Iside* et dans le *De E delphico*. Cette idée est le patrimoine commun d'un climat religieux hétérogène où se rencontrent et s'enchevêtrent mazdéisme hellénistique, néopythagorisme, hermétisme, gnosticisme et christianisme. Le platonisme, à partir de Plutarque, s'en ressent et l'idée de l'existence des *daimones* malfaisants s'impose dans le néoplatonisme post-plotinien notamment sous l'influence des *Oracles chaldaïques*.

Dans ce climat, la démonologie perd beaucoup de sa pertinence explicative et devient chez Porphyre une catégorie polémique dans la défense du culte civique contre ses détracteurs, notamment contre les chrétiens qui prennent à leur compte l'interprétation démonologique de la religion en en détournant le sens : les *daimones* deviennent des *daimones* mauvais et nuisibles et le culte civique une cérémonie diabolique. La notion s'est usée et ce ne sont pas uniquement les chrétiens qui la comprennent de cette manière. Les platoniciens en font autant et il n'est pas étonnant que Porphyre ne récuse pas la « démonisation » chrétienne du culte civique, seulement il lui assigne des limites précises, en opérant une distinction entre le palier inférieur de l'acte rituel, réservé à des *daimones* κακοεϱγοί dominés par le πάϑος (écho philosophique des anciens ἀλάστοϱες), et le vrai culte intellectuel, apanage du philosophe, prêtre du dieu suprême.

Par delà ce climat polémique, le problème est pourtant authentiquement platonicien : comment pratiquer le culte civique et préserver les traditions religieuses sans trahir sa « foi » philosophique ? La solution de Porphyre n'est en effet pas nouvelle. L'idée d'une stratification du culte corrélative à sa théologisation se retrouve *in nuce* dans le *De Iside*. Elle sera développée par Jamblique qui établira dans le néoplatonisme tardif une conception théologique de l'acte rituel où chaque espèce d'êtres divins y participe en accord avec sa position dans la hiérarchie théologique. Les *daimones* sont placés à un niveau inférieur de cette hiérarchie et exercent leur influence uniquement à ce palier ; leur présence dans ce contexte – liée toujours à des éléments mythologiques ou rituels qui supposent la « passibilité » des dieux – montre qu'ils ont bien gardé leur fonction explicative, seulement la portée de celle-ci a diminué considérablement : la démonologie ne justifie ni ne légitime plus le culte dans son ensemble, mais uniquement certains détails narratifs ou rituels. Le culte est essentiellement « théurgique » ; c'est la théurgie qui assure la communication entre les hommes et les dieux, la « communion ineffable » qui relie, par la providence divine, le sacrifiant au destinataire du sacrifice. La distinction précise que le platonisme post-plotinien établit entre *daimones* et dieux, distinction s'autorisant d'un platonisme théologique différent, fondé notamment sur le *Banquet* et le *Phèdre*, a largement limité l'importance de la démonologie dans le cadre de la théologie platonicienne.

Le néoplatonisme tardif illustre bien cette tendance et ce n'est sans doute pas un hasard si les *daimones* sont pratiquement absents de la *Théologie platonicienne* et des *Éléments de théologie* de Proclus. La

démonologie présente dans ce contexte un caractère essentiellement exégétique en relation avec la nécessité de rendre compte des textes platoniciens qui en font mention, dans le cadre des commentaires consacrés aux dialogues platoniciens (*Alcibiade*, *Timée*, *République*, *Phèdre*). Ce faisant, ils réactualisent néanmoins la tradition démonologique du médioplatonisme qui est le fondement de cette exégèse : les *daimones* préservent leurs fonctions traditionnelles cantonnées rigoureusement au niveau de l'étage inférieur de la hiérarchie théologique, selon un principe exégétique et théologique, qui n'est pas nouveau mais qui est appliqué ici de manière systématique, selon lequel les théories platoniciennes différentes relatives aux *daimones* concernent toujours des catégories théologiques distinctes.

Sédimentée par une exégèse constamment renouvelée au long d'un millénaire de tradition platonicienne, l'histoire philosophique de la notion de *daimōn* fait preuve d'une remarquable continuité. La transposition philosophique de la notion de *daimōn* dans les dialogues de Platon légua à la tradition platonicienne non seulement un répertoire thématique, mais aussi des problèmes philosophiques fondamentaux : la description rationnelle et la codification philosophique du phénomène religieux, une théorie herméneutique conçue comme pratique initiatique et totalisatrice, la détermination d'une religiosité philosophique, la définition de la philosophie comme un mode spécifique de conduite et d'attitude spirituelle, comme une *religio mentis*.

Notion amphibie, appartenant à la fois au vocabulaire religieux et au lexique philosophique, la notion de *daimōn* était vouée d'emblée à devenir un outil intellectuel privilégié de rationalisation des croyances religieuses, de définition philosophique et théologique de la religion. Amorcé en Grèce ancienne avec les philosophes « présocratiques », ce processus s'est développé en milieu romain, avec des figures comme Varron et Apulée qui empruntent la notion de *daimōn* à la philosophie platonicienne et s'en servent pour rendre raison d'une pléiade de figures apparentées de la religion romaine. Au Ier siècle ap. J.-C., les deux processus respectifs de rationalisation de la religion grecque et romaine se rencontrent et s'entrelacent pour continuer en symbiose leur chemin commun.

Par son affinité avec les notions d'intermédiaire, de milieu, de moyen terme, affinité que la philosophie « présocratique » et platonicienne hérita de la tradition religieuse et poétique, la notion de *daimōn* avait une vocation philosophique importante dans les domaines de la cosmologie et de la théologie en tant qu'élément permettant d'assurer la cohésion des

éléments et l'unité du κόσμος. D'autre part, par son association à la notion de πάθος, association héritée également de la tradition poétique et religieuse mais consacrée par Platon dans la figure d'Éros, la notion de *daimōn* était préparée à devenir un élément clé dans le processus de rationalisation et de légitimation philosophique de la religion. La démonologie rend intelligible la mythologie et les cultes, elle en garantit l'efficacité. Enfin, les passages du corpus platonicien relatifs au *daimōn* personnel et au mystérieux « signe démonique » de Socrate ont pu engendrer dans la tradition médio- et néoplatonicienne non seulement un débat théologique, mais aussi un article de foi ; ils ont autorisé une redéfinition de l'identité individuelle et du mode de vie philosophique.

Il est remarquable qu'une si grande diversité de problèmes ait pu être abordée à partir de l'interprétation d'un nombre si réduit de textes. Les innovations et les variations doctrinales intervenues au long de l'histoire de la démonologie platonicienne reposent sans exception sur les textes démonologiques de Platon, preuve de l'unité de l'école mais, en même temps, de la fécondité exceptionnelle de l'œuvre platonicienne. Ce n'est peut-être pas le moindre acquis de cette recherche que d'avoir mis en évidence le rôle que l'activité exégétique joue dans l'Antiquité dans la formulation des problèmes philosophiques, dans l'élaboration et l'évolution des doctrines, dans la définition d'un ethos et d'une forme de religiosité spécifiques.

# BIBLIOGRAPHIE

## Éditions et traductions citées

### *Sources principales*

*Alcinoos*
Whittaker, J., Louis P. (1990), *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon*, Paris.

*Apulée*
Baltes *et alii* (2004), *Apuleius, De deo Socratis / Über den Gott des Sokrates*, Darmstadt.
Beaujeu, J. (1973), *Apulée, Opuscules philosophiques et fragments*, Paris.

*Aristote*
Rose, V. (1863), *Aristoteles pseudepigraphus* [Fragments], Leipzig.
Sorimer, W.L. (1933), [*Aristote*], *De Mundo*, Chartres-Paris.
Louis, P. (1961), *Aristote, De la génération des animaux*, Paris.
Louis, P. (1964–1969), *Aristote, Histoire des animaux*, I–III, Paris.
Jannone, A., Barbotin, E. (1995), *Aristote, De l'âme*, 2e éd., Paris.
Rashed, M. (2005), *Aristote, De la génération et la corruption*, Paris.

*Calcidius*
Waszink J.H. (1975), *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, 2e éd., Londres-Leyde.

*Censorinus*
Rapisarda, C.A. (1991), *Censorini, De die natali*, Bologne.

*Cicéron*
Appuhn, Ch. (1935), *Cicéron, De la nature des dieux*, Paris.
Kany-Turpin, J. (2004), *Cicéron, De la divination / De diuinatione*, Paris.
Pini, F. (1965), *M. Tulli Ciceronis Timaeus*, Rome.

*Corpus Hermeticum*
Nock, A.-D., Festugière, A.-J. (1945–1954), *Hermès Trismégiste*. I. *Poimandrès, Traités II–XII*; II. *Traités XIII–XVIII, Asclépius*; III. *Fragments (extraits de Stobée) I–XXII*; IV. *Fragments (extraits de Stobée) XXIII–XXIX*, *Fragments divers*, Paris.

*Damascius*
Westerink, L.G. (1977), *The Greek Commentators on Plato's Phaedo*, II. *Damascius*, New York.

*Diogène Laërce*
Long, H.S. (1964), *Diogenes Laertius*, *Vitae philosophorum*, I–II, Oxford.
Genaille, R. (1995–1996), *Diogène Laërce*, *Vies des philosophes*, I–II, Paris.

*Denys d'Halicarnasse*
Jacoby, K. (1885–1905), *Dionysius Halicarnassensis*, *Antiquitates Romanae*, I–IV, Leipzig.

*Epictète*
Souilhé, J., Jagu, A. (1943–1991), *Epictète*, *Entretiens*, I–IV, Paris.

*Eusèbe de Césarée*
Zink, O., Des Places, É. (1979), *Eusèbe de Césarée, Préparation évangélique. Livres IV–V, 1–17*, Paris [SC 262]

*Héraclite*
Pradeau, J.-F. (2004), *Héraclite. Fragments*, 2e éd., Paris.

*Hermias d'Alexandrie*
Couvreur, P. (1901), *Hermiae Alexandrini In Platonis Phaedrum scholia*, Paris.

*Hésiode*
Mazon, P. (1993), *Hésiode, Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le Bouclier*, 14e tirage, Paris.
West, M.L. (1978), *Hesiod, Works and Days*, Oxford.

*Homère*
Bérard, V. (1924), *L'Odyssée*, I–III, Paris.
Mazon, P. (1937), *Iliade*, I–IV, Paris.

*Jamblique*
Brisson, L., Segonds, A.Ph. (1996), *Jamblique*, *Vie de Pythagore*, Paris.
Broze, M., Van Liefferinge, C. (2009), *Jamblique, Les mystères d'Égypte (Réponse d'Abamon à la Lettre de Porphyre à Anébon)*, Bruxelles.
Clarke, E.C., Dillon, J.M., Hershbell J.P. (2004), *Iamblichus*, *De Mysteriis*, Leyde-Boston.
De Falco, V. (1975), *[Iamblichus], Theologoumena arithmeticae*, 2e éd., Leipzig.
Des Places (1966), *Jamblique*, *Les mystères d'Égypte*, Paris.
Dillon, J.M. (1973), *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Leyde.
Sodano, A.R. (1984), *Giamblico*, *I Misteri egiziani* (Abammone, *Lettera a Porfirio*), Milan.
Taormina, D.P., Piccione, R.M. (2010), *Giamblico*, *I Frammenti dalle epistole*, Naples.

*Julien*
Bidez, J. (1960–1972), *Œuvres complètes*, I–II, 2e éd., Paris.

*Marc Aurèle*
Hadot, P. (1998), *Marc Aurèle, Ecrits pour lui-même*, I. *Introduction générale et Livre I*, Paris.
Meunier, M. (1992), *Marc Aurèle, Pensées pour moi-même* suivies du *Manuel* d'Épictète, Paris.
Tarnoy, A. (1925), *Marc Aurèle, Pensées*, Paris.

*Maxime de Tyr*
Trapp, M.B. (1994), *Maximus Tyrius, Dissertationes*, Stuttgart-Leipzig.

*Olympiodore*
Westerink, L.G. (1956), *Olympiodorus, Commentary on the first Alcibiades of Plato*, Amsterdam.

*Oracles chaldaïques*
Des Places, É. (1996), *Oracles chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*, 3e tirage revu et corrigé par A.-Ph. Segonds, Paris.

*Origène*
Borret, M. (1967–1976), *Origène, Contre Celse*, I–V, Paris [SC 132, 136, 147, 150, 227]
Crouzel, H., Fournier, F., Périchon, P. (1962), *Origène, Homélies sur saint Luc*, Paris [SC 87]
Doutreleau, L. (1999–2001), *Origène, Homélies sur les Nombres*, II–III, Paris [SC 442, 461]

*Orphicorum fragmenta*
Kern, O. (1922), *Orphicorum fragmenta*, Berlin.

*Philon d'Alexandrie*
Wendland, P., Cohn, L. (1962), *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, I–VII, 2e éd., Berlin.
Mosès, A. (1976), *Philon d'Alexandrie, Œuvres*, 7–8. *De Gigantibus. Quod Deuis sit immutabilis*, Paris.
Pouilloux, J. (1963), *Philon d'Alexandrie, Œuvres*, 10. *De Plantatione*, Paris.
Runia, D.T. (2001), *Philo of Alexandria, On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Leyde.
Savinel, P. (1962), *Philon d'Alexandrie, Œuvres*, 19. *De Somniis*, Paris.

*Platon*
Diès, A., Robin, L., *et alii* (1920–1964), *Platon, Œuvres complètes*, I–XIV, Paris.
Bury, R.G. (1909), *The* Symposium *of Plato*, Cambridge.
Brisson, L. (1997), *Platon. Apologie de Socrate. Criton*, 2e éd. corrigée, Paris.
Brisson, L. (2001), *Platon, Timée. Critias*, 5e éd. corrigée et mise à jour, Paris.

Brisson, L. (2004), *Platon, Le Banquet*, 3[e] éd. corrigée et mise à jour, Paris.
Brisson, L., Pradeau, J.-F. (2003), *Platon, Le Politique*, Paris.
Brisson, L., Pradeau, J.-F. (2006), *Platon. Les Lois*, I–II, Paris.
Cordero, N.L. (1993), *Platon. Le Sophiste*, Paris.
Dalimier, C. (1998), *Platon, Cratyle*, 3[e] éd. corrigée et mise à jour.
Leroux, G. (2004), *Platon, La République*, 2[e] éd. corrigée, Paris.
Rowe, Ch.J. (1998), *Plato*, *Symposium*, Warminster.

*[Platon]*
Des Places, É. (1956), *Platon, Œuvres complètes*, XII.2, *Épinomis*, Paris.
Joyal, M. (2000), *The Platonic* Theages, Stuttgart.

*Plotin*
Henry, P., Schwyzer, H.-R. (1964–1982), *Plotini Opera* ediderunt, I–III, Oxford.
Brisson, L., Pradeau, J.-F. (2002–2010), *Plotin*, *Traités 1–54*, I–IX, Paris.
Aubry, G. (2004), *Plotin*, *Traité 53 (I, 1)*, Paris.
Hadot, P. (1990), *Plotin*, *Traité 50 (III, 5)*, Paris.

*Plutarque*
Flacelière, R., Irigoin, J. *et alii* (1987–2004), *Plutarque*, *Œuvres morales*, I–XV, Paris.
Flacelière, R., Chambry, É., Juneaux, M. (1964–1983), *Plutarque, Vies*, Paris.
Boulogne, J. (2002), *Plutarque*, *Œuvres morales*, IV. *Étiologies romaines, etc.*, Paris.
Boulogne, J., Broze, M., Couloubaritsis, L. (2006), *Plutarque*, *E de Delphes*, Bruxelles.
Corlu, A. (1970), *Plutarque, Le démon de Socrate*, Paris.
Flacelière, R. (1974), *Plutarque*, *Œuvres morales*, VI. *Dialogues pythiques*, Paris.
Froidefond C. (1988), *Plutarque*, *Œuvres morales*, V.2. *Sur Isis et Osiris*, Paris.
Gotteland, S., Oudot, E. (2005), *Plutarque, Dialogue sur l'Amour*, Paris.
Gwyn Griffiths, J. (1970), *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff.
Hani, J. (1980), *Plutarque*, *Œuvres morales*, VIII. *Du destin. Le démon de Socrate, etc.*, Paris.
Ildefonse, F. (2006), *Plutarque, Dialogues pythiques*, Paris.
Nesselrath, H.-G. *et alii* (2010), *Plutarch*, *On the* daimonion *of Socrates. Human liberation, divine guidance and philosophy*, Tübingen.

*Porphyre*
Bidez, J. (1964), *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien, avec les fragments des traités* Peri agalmatōn et De regressu animae, 2[e] éd., Hildesheim.
Bouffartigue, J., Patillon, M. (1977–1995), *Porphyre*, *De l'abstinence*, I–III, Paris.
Brisson, L. *et alii* (1982, 1992), *Porphyre*, *La Vie de Plotin*, I–II, Paris.
Brisson, L. *et alii* (1995), *Porphyre, Sentences*, I–II, Paris.
Des Places, É. (1982), *Porphyre, Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, Paris.
Sodano, A.R. (1958), *Porfirio, Lettera ad Anebo*, Naples.
Wolff, G. (1962), *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda*, 2[e] éd., Hildesheim.

*Posidonius*

Edlestein, L., Kidd, I.G. (1988–1989), *Posidonius*, I. *The Fragments*, II. *The Commentary*, Cambridge.

*Proclus*

Diehl, E. (1903–1906), *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, I–III, Leipzig.

Dodds, E.R. (1933), *Proclus*, *The Elements of Theology*, Oxford.

Festugière, A.-J. (1966–1968), *Proclus*, *Commentaire sur le Timée*, I–IV, Paris.

Festugière, A.-J. (1970), *Proclus*, *Commentaire sur la République*, I–III, Paris.

Isaac, D. (1977–1982), *Proclus, Trois études sur la providence*, I–III, Paris.

Kroll, W. (1899–1901), *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, I–II, Leipzig.

Saffrey, H.-D., Westerink, L.G. (1968–1987), *Proclus, Théologie platonicienne*, I–V, Paris.

Segonds, A.-Ph. (1985–1986), *Proclus, Sur le premier Alcibiade de Platon*, I–II, Paris.

*Pseudo-Clément de Rome*

Rehm, B., Irmscher, J., Paschke, F. (1969), *Die Pseudoklementinen* I. *Homilien*, 2e éd., Berlin.

*Saloustios*

Nock, A.D. (1926), *Sallustius*, *Concerning the Gods and the Universe*, Cambridge.

Rochefort, G. (1960), *Saloustios, Des dieux et du monde*, Paris.

*Sénèque*

Reynolds, L.D. (1965), *Senecae Ad Lucilium epistulae morales*, I–II, Oxford.

Veyne, P. (1993), *Sénèque, Entretiens. Lettres à Lucilius*, Paris.

*Thémistius*

Schenkl, H., Downey, G., Norman, A.F. (1965–1974), *Themistii orationes quae supersunt*, I–III, Leipzig.

*Théodoret de Cyr*

Canivet, P. (1957–1958), *Théodoret de Cyr, Thérapeutique des maladies helléniques*, I–II, Paris.

*Xénocrate*

Heinze, R. (1892), *Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig.

Isnardi Parente, M. (1982), *Senocrate–Ermodoro. Frammenti*, Naples.

*Xénophon*

Marchant, E.C. (1971), *Xenophontis opera omnia*, 2. *Memorabilia*, 2e éd., Oxford.

Bandini, M., Dorion, L.-A. (2000), *Xénophon. Mémorables*, I, Paris.

## *Sources auxiliaires*

*Aelius Aristide*

Dindorf, W. (1964), *Aristides*, 1, 2e éd., Hildesheim.

*Apocalypse de Paul*

Carozzi, C. (1994), *Eschatologie et au-delà. Recherches sur l'* Apocalypse de Paul, Aix-en-Provence.

*Apocalypse gnostique de Paul*

Rosenstiehl, J.-M., Kaler, M. (2005), *L'Apocalypse de Paul (NH V, 2)*, Québec-Louvain.

*Aristoxène*

Wehrli, F. (1967), *Aristoxenos, Fragmenta*, 2e éd., Basel.

*Athanase d'Alexandrie*

Kannengiesser, Ch. (1973), *Athanase d'Alexandrie*, *Sur l'incarnation du Verbe*, Paris [SC 199].

Bartelink, G.J.M. (2004), *Athanase d'Alexandrie*, *Vie d'Antoine*, 2e éd. revue et augmentée, Paris, [SC 400].

*La Bible d'Alexandrie*

Dogniez, C., Harl, M. (1992), *La Bible d'Alexandrie*. V. *Le Deutéronome*, Paris.

*Clément d'Alexandrie*

Mondésert, C. (2004), *Clément d'Alexandrie, Le Protreptique*, 2e éd. revue et augmentée, Paris [SC 2].

Mondésert, C., Van den Hoeck, A., Le Boulluec, A., Descourtieux, P. (1951–2006), *Clément d'Alexandrie, Stromates*, I–VI, Paris [SC 30, 38, 463, 278, 446].

*Élien*

Hercher, R. (1971), *Claudii Aeliani De natura animalium, varia historia, epistolae, fragmenta*, 2e éd., I–II, Leipzig.

*Éphrem le Syrien*

Assemani, G.S. (1746), *Ephraemi Syri opera omnia quae extant*, série grecque, III, Rome.

*Eschyle*

Chambry, É. (1946), *Théâtre*, Paris.

*Euripide*

Chapouthier, F, Méridier, L. (1959), *Euripide*, *Oreste*, Paris.

Grégoire, H., Méridier, L. (1961), *Euripide, Hélène. Les Phéniciennes*, 2e éd., Paris.

Méridier, L. (1941), *Euripide, Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, etc.*, Paris.

Méridier, L. (1961), *Euripide, Le Cyclope, Alceste, Médée, Les Héraclides*, 5e éd., Paris.
Méridier, L. (1997), *Euripide, Andromaque, Hécube*, 2e éd. revue et corrigée, Paris.
Jouan, F. (1983), *Euripide, Iphigénie à Aulis*, Paris.
Nauck, A. (1889), *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Leipzig.

*Galien*
Kühn, C.G. (1965), *Claudii Galenii Opera omnia*, vol. XIX, 2e éd., Hildesheim.

*Georges le Moine*
De Boor, C. (1978), *Chronicon*, I–II, 2e éd., Stuttgart.

*Hermas*
Joly, R. (1958), *Hermas, Le Pasteur*, Paris [SC 53].

*Hiérocles*
Köhler, F.G. (1974), *Hieroclius in aureum Pythagoreorum carmen commentarius*, Stuttgart.

*Justin*
Bobichon, Ph. (2003), *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon*, I–II, Fribourg.

*Lysias*
Albini, U. (1955), *Lisia*, *I discorsi*, Florence.

*Ménandre*
Sandbach, F.H. (1990), *Menandri Reliquiae Selectae*, Oxford.

*Midrash sur les Psaumes*
Braude, W.G. (1976), *The Midrash on Psalms*, I–II, 3e éd., New Haven.

*Martianus Capella*
Ramelli, I. (2001), *Marziano Capella*, *Le nozze di Filologia e Mercuro*, Milan.

*Pesikta Rabbati*
Braude, W.G. (1968), *Pesikta Rabbati*, I–II, New Haven.

*Pindare*
Puéch, A. (1922–1923), *Pindare*, I. *Olympiques*, II. *Pythiques*, III. *Néméennes*, IV. *Isthmiques et fragments*, Paris.

*Les Sophistes*
Dumont, J.-P. (1969), *Les Sophistes. Fragments et témoignages*, Paris.

*Sophocle*
Masqueray, P. (1929), *Sophocle*, I. *Ajax, Antigone, Œdipe-Roi, Électre*, Paris.

*Stobée*
Wachsmuth, C., Hense, O. (1958), *Ioannis Stobaei Anthologium*, I–V, 2e éd., Berlin.

*Le Talmud Babylonien*
Epstein, I. (1960–1976), *Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud*, Londres.

*Testament d'Abraham*
Delcor, M. (1973), *Le Testament d'Abraham*, Leyde.

*Théognis*
Carrière, J. (1948), *Théognis, Poèmes élégiaques*, Paris.

## Littérature secondaire

Adamson, P. (2008), « Plotinus on Astrology », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 35, pp. 265–291.
Adkins, A.W.H. (1969), « Threatening, abusing, and feeling angry in the Homeric poems », *JHS* 89, pp. 7–21.
Alexander, P.S. (2003), « Contextualizing the Demonology of the Testament of Solomon », dans Lange, Lichtenberger, Diethard Römheld (2003), pp. 613–635.
Alexiou, M. (2002), *The Ritual Lament in Greek Tradition*, 2nd ed., New York [1e éd. 1974]
Algra, K. (2009), « Stoics on souls and demons: Reconstructing Stoic demonology », dans D. Frede et B. Reis (éd.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin, pp. 359–387.
Allègre, F. (1889), *Étude sur la déesse grecque Tyché. Sa signification religieuse et morale, son culte et ses représentations figurées*, I–II, Paris.
Aloni, A. (1980), « Ricerche sulla forma letteraria del *De Genio Socratis* di Plutarco », *Acme* 33, pp. 45–112.
Alt, K. (2000), « Der Daimon als Seelenführer : Zur Vorstellung des persönlichen Schutzgeistes bei den Griechen », *Hyperboreus* 6, pp. 219–252.
———, (2005), « Man and *daimones*: do the *daimones* influence man's life? », dans A. Smith (éd.), *The philosopher and society in late antiquity. Essays in honour of Peter Brown*, Swansea, pp. 73–90.
Alvar, J., Blánquez, C., Wagner, C.G. (éd.) (1992), *Héroes, semidioses y daimones*, Coloquio de ARYS (Jarandilla de la Vera, diciembre 1989), Madrid.
Andolfo, M. (1996), *L'ipostasi della « Psyche » in Plotino. Struttura e fondamenti*, Milan.
Andres, F. (1918), « Daimon », dans RE, Suppl. Bd. III, Suttgart, col. 267–322.
Annas, J. (1999) *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca-Londres.
Armstrong, A.H. (1955), « Was Plotin a magician? », *Phronesis* 1, pp. 73–79.
Athanassiadi, P., Frede, M. (éd.) (2009), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford.

Aubriot, D. (2001), « L'homme-végétal : métamorphose, symbole, métaphore », dans É. Delruelle et V. Pirenne-Delforge (éd.), *Kêpoi. De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*, Liège, pp. 51–62.

Aubry, G. (2006), *Dieu sans la puissance.* Dunamis *et* Energeia *chez Aristote et Plotin*, Paris.

——, (2008a), « Un moi sans identité ? Le *hêmeis* plotinien », dans Aubry, Ildefonse (2008), pp. 107–127.

——, (2008b), « Démon et intériorité d'Homère à Plotin. Esquisse d'une histoire », dans Aubry, Ildefonse (2008), pp. 255–268.

Aubry, G., Ildefonse, F. (éd.) (2008), *Le moi et l'intériorité*, Paris.

Aujoulat, N. (1986), *Le Néo-platonisme alexandrin. Hiérocles d'Alexandrie*, Leyde.

Babut, D. (1969), *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris.

——, (1983), « La doctrine démonologique dans le *De genio Socratis* de Plutarque : cohérence et fonction », *L'Information littéraire* 35, pp. 201–205.

——, (1984), « Le dialogue de Plutarque *Sur le démon de Socrate*. Essai d'interprétation », *Bulletin de l'Association G. Budé*, pp. 51–76 [repris dans Babut (1994a), pp. 405–430].

——, (1988), « La part du rationalisme dans la religion de Plutarque : l'exemple du *De genio Socratis* », *ICS* 13 (1988), pp. 383–408 [repris dans Babut (1994a), pp. 431–456].

——, (1992), « La composition des *Dialogues Pythiques* de Plutarque et le problème de leur unité », *Journal des Savants* 2, pp. 187–234 [repris dans Babut (1994a), pp. 457–504].

——, (1993), « Stoïciens et stoïcisme dans les *Dialogues Pythiques* de Plutarque », *ICS* 18, pp. 203–227.

——, (1994a), *Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974–1994)*, Lyon.

——, (1994b), « Le rôle de Cléombrote dans le *De defectu oraculorum* et le problème de la 'démonologie' de Plutarque », dans Babut (1994a), pp. 531–548.

——, (1994c), « Du scepticisme au dépassement de la raison : philosophie et foi religieuse chez Plutarque », dans Babut (1994a), pp. 549–581.

——, (2007), « L'unité de l'Académie selon Plutarque. Notes en marge d'un débat ancien et toujours actuel », dans Bonazzi, Lévy, Steel (2007), pp. 63–98.

Bakhouche, B. (1999), « Anges et démons dans le *Commentaire au Timée* de Calcidius (IV[e] siècle de notre ère) », *REL* 77, pp. 260–275.

——, (2002), *L'astrologie à Rome*, Louvain.

Balaudé, J.-F. (1992), *Le démon et la communauté des vivants. Étude de la tradition de l'interprétation antique des* Catharmes *d'Empédocle de Platon à Porphyre*, Thèse, Université Charles de Gaulle–Lille III.

Baldassarri, M. (1996), « Inquadramento filosofico del *De superstitione* plutarcheo », dans Gallo (1996), pp. 373–387.

Baltes, M. (1988), « Zur Theologie des Xenocrates », dans R. Van den Broek, T. Baarda, J. Mansfeld (éd.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leyde 1988, pp. 43–68.

——, (1999), « Der Platonismus und die Weisheit der Barbaren », dans Cleary (1999), pp. 115–138.

——, (2000), « La dottrina dell' anima in Plutarco », *Elenchos* 21, pp. 245–270.
Baltzly, D.C. (2004), « The virtues and 'becoming like God': Alcinous to Proclus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26, pp. 297–321.
Barbanti, M., Giardina, G.R., Manganaro, P. (éd.) (2002), Ἕνωσις καὶ φιλία. *Unione e Amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania.
Barigazzi, A. (1988), « Una nouva interpretazione del *De genio Socratis* », *ICS* 13, pp. 409–425.
Barra, G. (1960/1961), « Il valore e il significato del *De deo Socratis* di Apuleio », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università di Napoli* 9, pp. 67–119.
Belayche, N. (2001), *Iudaea-Palestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen.
——, (2007), « Rites et 'croyances' dans l' épigraphie religieuse de l' Anatolie impériale », dans *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Entretiens sur l' Antiquité classique, LIII, Genève, pp. 73–103.
——, (2008/2009), « Religions de Rome et du monde romain », *Annuaire de l' EPHE* 117, pp. 165–172.
——, (2009), « La polémique pagano-chrétienne autour du repas rituel (II^e^–IV^e^ siècle) : un conflit d'‘identités' », dans N. Bériou, B. Caseau, D. Rigaux (éd.), *Pratiques de l' eucharistie dans les Églises d' Orient et d' Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, I. *L' institution*, Paris, pp. 521–537.
——, (2010), « *Angeloi* in Religious Practices of the Imperial Roman East », *Henoch* 32 [= *Ancient Judaism and Christianity in Their Graeco-Roman Context: French Perspectives*], pp. 44–65.
——, (2011), « Entre deux éclats de rire. Sacrifice et représentation du divin dans le traité *Sur les sacrifices* de Lucien », dans V. Pirenne-Delforge et F. Prescendi (éd.), *Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin*, Liège, pp. 321–334.
Belfiore, E. (1980), « Elenchus, epode, and magic: Socrates as Silenus », *Phoenix* 34, pp. 128–137.
Benveniste, É. (1975), *Noms d' agent et noms d' action en indo-européen*, Paris.
Bernabé, A. (1999), « Αἴνιγμα, αἰνίττομαι: Exégesis allegórica en Plató y Plutarco », dans Pérez Jiménez, García López, María Aguilar (1999), pp. 189–199.
Bernard, W. (1994), « Zur Dämonologie des Apuleius von Madaura », *RhM* 137, pp. 358–373.
Betz, H.D. (1992), *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Texts*. Chicago-Londres [1^e^ éd. 1986].
Bianchi, U. (1953), Δῖος αἶσα. *Destino, uomini e divinità nell' epos, nelle teogonie et nel culto dei Greci*, Rome.
——, (éd.) (1970), *Le origini dello gnosticismo*. Colloquio di Messina (13–18 aprile 1966), Leyde.
——, (1987), « Plutarch und der Dualismus », dans ANRW II, 36.1, pp. 350–365.
Bidez, J., Cumont, F. (1938), *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d' après la tradition grecque*, I–II, Paris.
Blanc, C. (1976), « L' angélologie d' Origène », dans E.A. Livingstone (éd.), *Studia Patristica* XIV. Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971, part III, Berlin, pp. 79–109.

Blumenthal, H.J. (1971a), *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, The Hague.
——, (1971b), « Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus », dans *Le Néoplatonisme*. Colloque Royaumont, 9–13 juin 1969, Paris, pp. 55–63.
Boehm, F. (1924), « Lares », dans RE, XII.1, 1924, col. 358–362.
Bonazzi, M. (2006), « Continuité et rupture entre l'Académie et le platonisme », *Études Platoniciennes* 3, pp. 231–244.
——, (2008), « L'Offerta di Plutarco. Teologia e filosofia nel *De E apud Delphos* (capitoli 1–2) », *Philologus* 152, pp. 205–211.
Bonazzi, M., Helmig, C. (éd.) (2007) *Platonic Stoicism – Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven.
Bonazzi, M., Lévy, C., Steel, C. (éd.) (2007), *A Platonic Pythagoras: Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout.
Bonhöffer, A. (1890), *Epiktet und die Stoa*, Stuttgart.
Bonnechère, P. (1994), *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athènes – Liège.
——. (2003), *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leyde–Boston.
Borgeaud, Ph. (1983), « La mort du grand Pan. Problèmes d'interprétation », *RHR* 200, pp. 254–283.
——, (2007), « Rites et émotions. Considérations sur les mystères », dans *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Entretiens sur l'Antiquité classique, LIII, Genève, pp. 189–221.
Bouché-Leclercq, A. (1879), *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, I. *Introduction. La divination hellénique*, Paris.
——, (1891), « Tyché ou la Fortune. À propos d'un ouvrage récent », *RHR* 23, pp. 273–307.
Boudet, J.-P., Faure, Ph., Renoux, C. (2011), *De Socrate à Tintin. Anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours*. Actes du Colloque d'Orléans, 8 et 9 juin 2006, Rennes.
Boulhol, P. (1994), « Hagiographie antique et démonologie. Notes sur quelques passions grecques (*BHG* 962z, 964 et 1165–1166) », *Analecta Bollandiana* 112, pp. 255–303.
Boulogne, J. (1997), « Hénothéisme et polythéisme sous les Antonins : l'imaginaire religieux de Plutarque », *Euphrosyne* 25, pp. 285–293.
——. (1999), « Trois Eros ? : comment Plutarque réécrit Platon », dans Pérez Jiménez, García López, María Aguilar (1999), pp. 215–226.
Bousine, A. (2005), *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II*e*-VI*e *siècles)*, Leyde-Boston.
Bousset, W. (1915), « Zur Dämonologie der späteren Antike », *ARW* 18, pp. 134–172.
Bouvier, D. (2008), « Peut-on légiférer sur les émotions ? Platon et l'interdiction des chants funèbres », *RHR* 225, pp. 243–272.
Boyancé, P. (1935), « Les deux démons personnels dans l'Antiquité », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 9, pp. 189–202.
——, (1938), « Sur les oracles de la Pythie », *REA* 40, pp. 305–312.
——, (1939), « Les 'Endymions' de Varron » *REA* 41, pp. 319–324.
——, (1952a), « La religion astrale de Platon à Cicéron », *REG* 65, pp. 312–350.

——, (1952b), « Les pénates et l'ancienne religion romaine », *REA* 54, pp. 109–115 [repris dans Boyancé (1972), pp. 109–115].
——, (1955), « Sur la théologie de Varron », *REA* 57, pp. 57–84 [repris dans Boyancé (1972), pp. 253–282].
——, (1972), *Études sur la religion romaine*, Rome.
Boys-Stones, G.R., Haubold, J.H. (éd.) (2010), *Plato and Hesiod*, Oxford.
Böcher, O. (1972), *Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*, Stuttgart.
Brancacci, A. (2005), « The Double *Daimōn* in Euclides the Socratic », dans Destrée, Smith (2005), pp. 143–154.
Braund, S., Most, G.W. (éd.) (2003a), *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge.
Bréhier, É. (1950), *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris [1e éd. 1908].
Brenk, F.E. (1969), « Le songe de Brutus », dans les *Actes du VIIIe Congrès de l'Association G. Budé (5–10 avril 1968)*, Paris, pp. 588–594.
——, (1973), « 'A Most Strange Doctrine': *Daimon* in Plutarch », *CJ* 69, pp. 1–11.
——, (1977), *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leyde.
——, (1986), « In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period », ANRW II, 16.3, pp. 2068–2145.
——, (1987), « An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironea », ANRW II, 36.1, pp. 248–349.
——, (1990), « I veri demoni greci 'nella nebbia ammantellati' ? Esiodo e Plutarco », dans Corsini et al. (1990), II, pp. 23–35.
——, (1992), « Darkly Beyond the Glass : Middle Platonism and the Vision of the Soul », dans Gersh, S., Kannengiesser, Ch. (éd.), *Platonism in Late Antiquity*, Notre Dame, Ind., pp. 39–60.
——, (1999), « 'Isis is a Greek Word'. Plutarch's Allegorization of Egyptian Religion », dans Pérez Jiménez, García López, María Aguilar (1999), pp. 227–238.
——, (2001), « In the Image, Reflection and Reason of Osiris Plutarch and the Egyptian Cults », dans Pérez Jiménez, Casadesús Bordoy (2001), pp. 83–98.
Briquel, D. (1997), *Chrétiens et haruspices. La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain*, Paris.
Brisson, L. (1978), « Du bon usage du dérèglement », dans *Divination et rationalité*, Paris, pp. 220–248.
——, (1981), « Éros », dans Y. Bonnefoy (éd.), *Dictionnaire des mythologies et des religions*, I, Paris.
——, (1982), *Platon, les mots et les mythes*, Paris.
——, (1992), « Plotin et la magie », dans Brisson *et alii* (1992), *Porphyre. Vie de Plotin*, II, pp. 468–472.
——, (1996), *Introduction à la philosophie du mythe*, I. *Sauver les mythes*, Paris.
——, (1997), « L'intelligible comme source ultime d'évidence chez Platon », dans Lévy, Pernot (1997), pp. 95–111.

——, (1998), *Le même et l'autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon. Un commentaire systématique du* Timée *de Platon*, Sankt Augustin [1e éd. 1974].

——, (2000), « Interprétation du mythe du *Politique* », revu et repris dans Brisson, L., *Lectures de Platon*, Paris, pp. 169–205 [1e éd. 1995].

——, (2002), « La figure du Kronos orphique chez Proclus », *RHR* 219, pp. 435–458.

——, (2005a), « Socrates and the Divine Signal according to Plato's Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition », dans Destrée, Smith (2005), pp. 1–12.

——, (2005b), « *Epinomis*: authenticity and authorship », dans K. Döring, M. Erier, S. Schorn (éd.), *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 in Bamberg*, Stuttgart, pp. 9–24.

——, (2006a), « Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's *Symposium*: *Paiderastia* and *Philosophia* », dans J.H. Lesher, D. Nails, F.C.C. Sheffield (éd.), *Plato's* Symposium. *Issues in Interpretation and Reception*, Washington D.C., pp. 229–251.

——, (2006b), « La place de la mémoire dans la psychologie plotinienne », *Études platoniciennes* 3 (= *L'âme amphibie. Études sur l'âme selon Plotin*), pp. 13–27.

——, (2007), « Une réfutation contagieuse: *Banquet* (199c–210c et 210e–203a) », *Antiquorum Philosophia* 1, pp. 91–97.

——, (2009), « The Philosopher and the Magician (Porphyry, Vita Plotini 10.1–13). Magic and Sympathy », dans U. Dill, Ch. Walde (éd.), *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Berlin-New York, pp. 189–202.

Broek, R. van den, Baarda, T., Mansfeld, J. (éd.) (1988), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leyde.

Brout, N. (2004), « Au carrefour entre la philosophie grecque et les religions barbares: Typhon dans le 'De Iside' de Plutarque », *Revue de philosophie ancienne* 22, pp. 71–94.

Brown, P. (1983), *Genèse de l'Antiquité tardive*, trad. A. Rousselle, Paris.

Broze, M., Van Liefferinge, C. (2011), « Le démon personnel et son rôle dans l'ascension théurgique chez Jamblique », dans Boudet, Faure, Renoux (2011), pp. 67–77.

Brunius-Nilsson, E. (1955), Δαιμόνιε. *An Inquiry into a mode of apostrophe in Old Greek Literature*, Uppsala.

Buffière, F. (1956), *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris.

Burkert, W. (1964), Compte rendu de Detienne (1963), dans *Gnomon*, 36, pp. 563–567.

——, (1977), *Griechische Religion*, Stuttgart.

——, (1996), « Plutarco: religiosità personale e teologia filosofica », dans Gallo (1996), pp. 11–28.

——, (2002), « Mysterien der Ägypter in griechischer Sicht: Projektionen im Kulturkontakt », dans J. Assmann, M. Bommas (éd.), *Ägyptische Mysterien*, Munich, pp. 10–26 [repris dans W. Burkert, *Kleine Schriften*. III. *Mystica, Orphica, Pythagorica*, hrsg. F. Graf, Göttingen 2006, pp. 152–172].

——, (2003), *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, trad. A.-Ph. Segonds, Paris [éd. anglaise 1987].
——, (2009), « Pleading for Hell: Postulates, Fantasies, and Senselessness of Punishment », *Numen* 56, pp. 141–160.
Calabi, F. (2004), « Ruoli e figure di mediazione in Filone di Alessandria », *Adamantius* 10, pp. 89–99.
Calame, C. (1996), *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris.
Calvo, T., Brisson, L. (éd.) (1997), *Interpreting the* Timaios-Critias. *Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin.
Camplani, A., Zambon, M. (2002), « Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale », *ASE* 19, pp. 59–99.
Cancik, H. (2003), « Römische Dämonologie (Varro, Apuleius, Tertullian) », dans Lange, Lichtenberger, Diethard Römheld (2003), pp. 447–460.
Carone, G.R. (1997), « The Ethical Function of Astronomy in Plato's *Timaeus* », dans Calvo, Brisson (1997), pp. 341–350.
Carrière, J., « 'Démon' tragique », *Pallas* 13 (1966), pp. 7–20.
Casadio, G. (1996), « Osiride in Grecia e Dionisio in Egitto », dans Gallo (1996), pp. 201–227.
Caseau, B. (1996), « Crossing the Impenetrable Frontier Between Heaven and Earth », dans R.W. Mathisen, H.S. Sivan (éd.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot, pp. 333–343.
Cassanello, M.T. (1970), « *Alástor*, *thymós*, *boúlema* nella *Medea* di Euripide: analisi semiologica », dans *Mythos. Scripta in honorem Marii Untersteiner*, Gênes, pp. 107–120.
Caster, M. (1937), *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris.
Cerezo Magán, M. (1994), « La superstición según Plutarco de Queronea, ¿Otra forma de religión? », dans M. García Valdes (éd.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, Madrid, pp. 157–168.
Chantraine, P. (1954), « Le divin et les dieux chez Homère », dans *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Entretiens sur l'Antiquité classique, I, Genève, pp. 47–93.
——, (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.
Chapot, F., Laurot, B. (2001), *Corpus de prières grecques et romaines*, Turnhout.
Chevrolet, T. (1989), « L'Éros de Diotime comme mythe intertextuel : lectures néoplatoniciennes d'un passage du Banquet », *Bibliothèque de l'Humanisme et de la Renaissance* 51, pp. 311–330.
Chiaradonna, R. (éd.) (2005), *Studi sull' anima in Plotino*, Naples.
Chiodi, S.M. (1996), « L'attegiamento di Plutarco verso le religioni vicino orientali nel *De Iside et Osiride* », dans Gallo (1996), pp. 229–238.
Chlup, R. (2000), « Plutarch's Dualism and the Delphic Cult », *Phronesis* 45, pp. 138–158.
Ciraolo, L.J. (1995), « Supernatural assistants in the Greek magical papyri », dans M. Meyer, P. Mirecki (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leyde-New York-Cologne, pp. 279–295.
Clarke, E. (2001), *Iamblichus*' De Mysteriis. *A manifesto of the miraculous*, Aldershot.

Cleary, J.J. (1999) (éd.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot.
Cline, R. (2011), *Ancient Angels. Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire*, Leyde-Boston.
Collobert, C. (2000), « Héphaïstos, l'artisan du rire inextinguible des dieux », dans M.-L. Desclos (éd.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, pp. 133–141.
Corsini, E., et al. (éd.) (1990), *L'autunno del diavolo. Diabolos, Dialogos, Daimon*, Convegno di Torino, 17–21 ottobre 1988, I–II, Milan.
Cremer, F.W. (1969), *Die chaldäischen Orakel und Jamblich* De mysteriis, Meisenheim am Glan.
Criscuolo, U. (2005), « Proclus et les noms des dieux : à propos du *Commentaire au Cratyle* », dans N. Belayche *et alii* (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, pp. 57–68.
Culianu, I.P. (1979), « 'Démonisation du cosmos' et dualisme gnostique », *RHR* 196, pp. 3–40.
——, (1982), « Les anges des peuples et la question des origines du gnosticisme », dans J. Ries (éd.), *Gnosticisme et monde hellénistique*. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11–14 mars 1980), Louvain, pp. 131–145.
Cumont, F. (1915), « Les anges du paganisme », *RHR* 36, pp. 159–182.
——, (1929), *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris.
——, (1939), « Les Vents et les Anges psychopompes », dans *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums: Franz Joseph Dölger zum 60. Geburtstag dargebracht*, Münster, pp. 70–75.
——, (1942), *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris.
——, (1949), *Lux perpetua*, Paris.
Daniélou, J. (1951), « Les sources juives de la doctrine des anges des nations chez Origène », *Recherches de science religieuse* 38, pp. 132–137.
——, (1952), *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Paris.
——, (1957), « Démon. Démonologie platonicienne et néo-platonicienne », dans DS, III, Paris, col. 152–189.
——, (1970), « Le mauvais gouvernement du monde d'après le gnosticisme », dans Bianchi (1970), pp. 448–456.
Darbo-Peschanski, C. (2007), *L'Historia. Commencements grecs*, Paris.
Darkus, S. (1974), « *Daimon* as a Force Shaping *Ethos* in Heraclitus », *Phoenix* 28, pp. 390–407.
Decharneux, B. (1989), « Anges, démons et Logos dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie », dans Ries (1989), pp. 147–175.
De Jong, A. (1997), *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leyde-New York-Cologne.
Delatte, A. (1953), « Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique », *Bulletin de la classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique* 39, pp. 166–186.
Delatte, A., Josserand, Ch. (1934), « Contribution à l'étude de la démonologie byzantine », *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Historie Orientales de l'Université Libre de Bruxelles* 2, pp. 207–232.

Den Boeft, J. (1970), *Calcidius on Fate. His Doctrine and Sources*, Leyde.
——, (1977), *Calcidius on Demons (Commentarius ch. 127–136)*, Leyde.
De Romilly, J. (1984), *« Patience mon cœur ». L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris.
Des Places, É. (1937), « La portée religieuse de l'*Epinomis* », *REG* 50, pp. 321–328.
——, (1964), *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu, d'Homère à la patristique*, Paris.
Destrée, P. (2005), « The Daimonion and the Philosophical Mission: Should the Divine Sign Remain Unique to Socrates? », dans Destrée, Smith (2005), pp. 63–79.
Destrée, P., Smith, N.D. (éd.) (2005), *Socrates' Divine Sign. Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophy*, Kelowna, BC [= *Apeiron* 38/2 (2005)].
Detienne, M. (1959), « La démonologie d' Empédocle », *REG* 72, pp. 1–17.
——, (1962), *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles.
——, (1963), *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de « daïmôn » dans le pythagorisme ancien*, préface de J.-P. Vernant, Paris 1963.
——, (1978), « Demoni », *Enciclopedia Einaudi*, IV, Turin, pp. 559–571.
Deuse, W., *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Mainz 1983.
——, (2010), « Plutarch's eschatological myths », dans Nesselrath (2010), pp. 169–197.
Diès, A. (1972), *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire*, Paris, 1972 (1e éd. 1926).
Dillon, J. (1977), *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London.
——, (1983), « Philo's Doctrine of Angels », dans Winston, D., Dillon, J., *Two treatises of Philo of Alexandria. A Commentary on the* De gigantibus *and* Quod Deus sit immutabilis, Chico, Ca., pp. 197–205.
——, (1985), « Xenocrates' Metaphysics: Fr. 15 (Heinze) Re-examined », *Ancient Philosophy* 5, pp. 47–52 [repris dans Dillon (1990), VII].
——, (1987), « Iamblichus of Chalcis (c. 240–325 A.D.) », dans ANRW, II, 36.2, pp. 862–909.
——, (1988), « The Knowledge of God in Origen », dans Van den Broek, Baarda, Mansfeld (1988), pp. 219–228.
——, (1989), « The Theory of Three Classes of Men in Plotinus and in Philo », dans R. Link-Salinger (éds.), *Scholars, Savants and Their Texts: Studies in Philosophy and Religious Thought. Essays in Honor of Arthur Hyman*, New York 1989, pp. 69–76 [repris dans Dillon (1990), XX].
——, (1990), *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Aldershot.
——, (1992), « Plato and the Golden Age », *Hermathena* 153, pp. 21–36.
——, (1996), « An Ethic of the Late Antique Sage », dans L.P. Gerson (éd.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, pp. 315–335.
——, (1999), « Plutarch's Debt to Xenocrates », dans Pérez Jiménez, García López, Aguilar (1999), pp. 305–311.

——, (2000), « Seres intermedios en la tradición platónica tardia », dans Pérez Jiménez, Cruz Andreotti (2000), pp. 89–117.
——, (2001b), « Plutarch and the Separable Intellect », dans Pérez Jiménez, Casadesús Bordoy (2001), pp. 35–44.
——, (2001c), « Iamblichus on the Personal Daemon », *The Ancient World* 32, pp. 3–9.
——, (2003a), *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347–274 BC)*, Oxford.
——, (2003b), « The *Timaeus* in the Old Academy », dans G. Reydams-Schils (éd.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame, pp. 80–94.
——, (2003c), « Plotino y su tratado *Sobre si los astros influyen* (*Enn.* II 3) », *Mēnē* 3, pp. 149–158.
——, (2004), « Dämonologie im frühen Platonismus », dans Baltes *et alii* (2004), pp. 123–141.
——, (2005), « Iamblichus' Criticisms of Plotinus' Doctrine of the Undescended Soul », dans Chiaradonna (2005), pp. 339–351.
——, (2007), « The Religion of the Last Hellenes », dans *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Entretiens sur l'Antiquité classique, LIII, Genève, pp. 117–138.
——, (2010), « Pythagoreanism in Plutarch », dans Nesselrath (2010), pp. 139–144.
Dodds, E.R. (1933), « The Astral Body in Neoplatonism », dans Dodds (1933), pp. 315–321.
——, (1947), « Theurgy and Its Relationship to Neoplatonism », *JRS* 37, pp. 55–69.
——, (1957), *The Greeks and the Irrational*, Boston [1e éd. 1951].
——, (1979), *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse. Aspects de l'expérience religieuse de Marc-Aurèle à Constantin*, trad. H.D. Saffrey, Claix [1e éd. anglaise 1965].
Doignon, M.J. (1981), « *Quisque suos patimur manes* (Virgile, *Énéide*, 6, 743) dans le christianisme latin à la fin du IVe siècle (Zénon de Vérone, Ausone, Ambroise) », dans R. Chevalier (éd.), *L'épopée gréco-latine et ses prolongements indo-européens*, Paris, pp. 107–116.
Donini, P. (1982), *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Turin.
——, (1990), « Nozioni di *daimon* et di intermediario nella filosofia tra il I e il II secolo D.C. » dans Corsini (1990), I, pp. 37–50.
——, (1994), « Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica », dans ANRW, II, 36.7, pp. 5027–5100.
——, (2003), « Socrate 'pitagorico' et medioplatonico », *Elenchos* 24, pp. 333–359.
——, (2004), « Sokrates und sein Dämon im Platonismus des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr. », dans Baltes *et alii* (2004), pp. 142–161.
——, (2007), « Tra Academia e pitagorismo. Il platonismo nel *De genio Socratis* di Plutarco », dans Bonazzi, Lévy, Steel (2007), pp. 99–125.

——, (2009), « Il silenzio di Epaminonda, i demoni e il mito: il platonismo di Plutarco nel *De genio Socratis* », dans M. Bonazzi, J. Opsomer (éd.), *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and Their Philosophic Context*, Louvain-Paris, pp. 187–214.

Dorion, L.-A. (2003), « Socrate, le *daimonion* et la divination », dans Laurent (2003), pp. 169–192.

Dorter, K. (1969), « The Significance of the Speeches in Plato's *Symposium* », *Philosophy and Rhetoric* 2, pp. 215–234.

Döring, K. (1979), *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*, Wiesbaden.

——, (1984), « Plutarch und das Daimonion des Sokrates », *Mnemosyne* 37, pp. 376–392.

Dörrie, H. (1970), « Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt », *Revue internationale de philosophie* 24, pp. 217–235.

——, (1972), « Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen. Knechtsnaturen? Oder Bewahrer und Künder heilbringender Weisheit? », dans R. Stiehl, G.A. Lehmann (éd.), *Antike und Universalgeschichte. Festschrift Hans Erich Stier zum 70. Geburtstag am 25. Mai 1972*, Münster, pp. 146–175.

——, (1974), « Die Religiosität des Platonismus im 4. und 5. Jahrhundert nach Christus », dans *De Jamblique à Proclus*. Entretiens sur l'Antiquité classique, XXI, Genève, pp. 257–281.

——, (1981), « Mysterien (in Kult und Religion) und Philosophie », dans M.J. Vermaseren (éd.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, Leyde, pp. 341–362.

——, (et Baltes, M.) (1987–2002), *Der Platonismus in der Antike*, I–VI, Stuttgart.

Dragona-Monachou, M. (1994), « Divine Providence in the Philosophy of the Empire », dans ANRW, II, 36.7, pp. 4417–4490.

Drozdek, A. (2002/2003), « Xenocrates, Fr. 15 », *Minerva. Revista de filología clásica* 16, pp. 45–51.

Dubourdieu, A. (1989), *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, Rome.

Dumézil, G. (1958), *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles.

——, (1966), *La religion romaine archaïque*, Paris.

——, (1983), « Encore Genius », dans Zehnacker, H., Hentz, G. (éd.), *Hommages à Robert Schilling*, Paris, pp. 85–92.

——, (1986), *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris [1e éd. 1977].

Eisele, T. (1904), « Zur Dämonologie Plutarchs von Chäronea », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 17, pp. 28–51.

Eitrem, S., « La théurgie chez les néo-platoniciens et dans les papyrus magiques », *SO* 22 (1942), pp. 48–78.

El Murr, D. (2010), « Hesiodic motifs in the myth of the *Politicus* », dans Boys-Stones, Haubold (2010), pp. 276–297.

Fantham, E. (2003), « The angry poet and the angry gods: problems of theodicy in Lucan's epic of defeat », dans Braund, Most (2003a), pp. 229–249.

Faure, Ph. (1997), « L'homme accompagné. Origines et développement du thème de l'ange gardien en Occident », dans *Les anges et les archanges dans l'art et la société à l'époque préromane et romane* (= *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 28), Codalet, pp. 199–212.

——, (2011), « Ange bon et ange mauvais des Pères de l'Église au Moyen Âge », dans Boudet, Faure, Renoux (2011), pp. 79–92.

Fédou, M. (1988), *Christianisme et religions païennes dans le* Contre Celse *d'Origène*, Paris.

Feissel, D. (1977), « Notes d'épigraphie chrétienne, II », *Bulletin de correspondance hellénique* 101, pp. 209–228.

Ferwerda, R. (1965), *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen.

Festugière, A.-J. (1932), *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris.

——, (1945), « Les *Mémoires pythagoriques* cités par Alexandre Polyhistor », *REG* 58, pp. 1–65.

——, (1944), (1949), (1953), (1954), *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I. *L'astrologie et les sciences occultes*, II. *Le dieu cosmique*, III. *Les doctrines de l'âme*, IV. *Le dieu inconnu et la gnose*, Paris.

——, (1947/1948), « La religion de Platon dans l'*Épinomis* », *Bulletin de la Société française de philosophie* 41–42, pp. 33–48.

——, (1957), « Les trois vies », dans *Acta Congressus Madvigiani*, II, Copenhague, 1957, pp. 131–174 [repris dans Festugière (1971), pp. 117–156].

——, (1966), « Proclus et la religion traditionnelle », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, Paris, pp. 1581–1590 [repris dans Festugière (1971), pp. 575–596].

——, (1967), *Hermétisme et mystique païenne*, Paris.

——, (1969), « L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^e^–VI^e^ siècles », *Museum Helveticum* 26, pp. 281–296 [repris dans Festugière (1971), pp. 535–550].

——, (1971), *Études de philosophie grecque*, Paris.

Fick, N. (1994), « La démonologie impériale ou les délires de l'imaginaire au II^e^ siècle de notre ère », dans J. Thomas (éd.), *L'imaginaire religieux gréco-romain*, Perpignan, pp. 235–272.

Filoramo, G. (1990), « Aspetti della demonologia gnostica », dans Corsini (1990), I, pp. 199–213.

Finamore, J. (1985), *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Chico.

——, (2002), « 'In Angelic Space': *Chaldaean Oracles* fr. 138 and Iamblichus », dans Barbanti, Giardina, Manganaro (2002), pp. 425–432.

Flacelière, R. (1942), « Plutarque, prêtre de Delphes », *REG* 55, pp. 50–69.

——, (1943), « Plutarque et la Pythie », *REG* 56, pp. 72–111.

Fournier, J. (2010), *Entre tutelle romaine et autonomie civique. L'administration judiciaire dans les provinces hellénophones de l'Empire romain (129 av. J.-C.–235 apr. J.-C.)*, Rome.

Förster, W. (1935), « Δαίμων », TWNT, II, Stuttgart, pp. 1–9.

François, G. (1957), *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots* θεός, δαίμων *dans la littérature grecque d'Homère jusqu'à Platon*, Paris.

Frazier, F. (1999), « Platonisme et *patrios pistis* dans le discours central de l'*Érotikos* », dans Pérez Jiménez, García López, María Aguilar (1999), pp. 343–356.

Fredouille, J.-C. (1968), « Sur la colère divine : Jamblique et Augustin », *Recherches augustiniennes*, 5, pp. 7–13.

Frick, P. (1999), *Divine Providence in Philo of Alexandria*, Tübingen.

Friedländer, P. (1954), *Platon. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, I–III, Berlin [1e éd. 1928–1930].

Frisk, H. (1960), *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, I, Heidelberg.

Frutiger, P. (1930), *Les mythes de Platon*, Paris.

Gallo, I. (éd.) (1996), *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29–31 maggio 1995)*, Naples.

——, (1999), « Funzione e significato dei miti nei dialoghi 'morali' di Plutarco », dans I. Gallo, *Parerga Plutarchea*, Naples, pp. 210–214.

García Valdés, M. (éd.) (1994), *Estudios sobre Plutarco : ideas religiosas. Actas del III Simposio internacional sobre Plutarco (Oviedo, 30 de abril a 2 de mayo en 1992)*, Madrid.

Georgiadou, A. (1996), « Epameinondas and the Socratic Paradigm in the *De genio Socratis* », dans Van der Stockt (1996), pp. 113–122.

Georgoudi, S. (1999) « À propos du sacrifice humain en Grèce ancienne : remarques critiques », *ARG* 1, 61–82.

Gernet, L. (1917), *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce (Étude sémantique)*, Paris.

Glucker, J. (1978), *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen.

Goeken, J. (éd.) (2010), *La rhétorique de la prière dans l'Antiquité grecque*, Turnhout.

Goldschmidt, V. (1948), « Les thèmes du *De defectu oraculorum* de Plutarque », *REG* 61, pp. 298–302.

——, (1950), « Theologia », *REG* 63, pp. 20–42.

Goulet-Cazé, M.-O. (1982), « L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin* », dans Brisson *et alii* (1982), pp. 229–327.

Graf, F. (1994), *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris.

Greenfield, R.P.H. (1988), *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam.

Grégoire, H. (1929/1930), « 'Ton ange' et les anges de Théra », *Byzantinische Zeitschrift* 30, pp. 641–644.

Greifenhagen, A. (1957), *Griechische Eroten*, Berlin.

Guarducci, M. (1939), « Angelos », *SMSR* 15, pp. 79–89.

——, (1973), « 'Chi è Dio?' L'oracolo di Apollo Klarios e un'epigrafe di Enoanda », *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morale, storiche e filologiche* 27, pp. 335–347.

——, (1974), « Gli 'angeli' di Tera », dans *Mélanges helléniques offerts à Georges Daux*, Paris, 147–157.

Guillaumont, F. (2006), *Le « De diuinatione » de Cicéron et les théories antiques de la divination*, Bruxelles.

Guittard, Ch. (2007), Carmen *et prophéties à Rome*, Turnhout.

Gundert, H. (1954), « Platon und das Daimonion des Sokrates », *Gymnasium* 61, pp. 513–521.
Gwyn Griffths J. (1975), *Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, Leyde.
——, (1980), *The Origins of Osiris and His Cult*, Leyde.
Habermehl, P. (1996), « *Quaedam divinae mediae potestates*. Demonology in Apuleius' *De deo Socratis* », dans H. Hofmann, M. Zimmerman (éd.), *Groningen Colloquia on the Novel*, VII, Groningen, pp. 117–142.
Hadot, P. (1968), « Philosophie, exégèse et contresens », dans *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, I, Vienne, pp. 333–339 [repris dans Hadot (1998), pp. 3–11].
——, (1980), « Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin », *Journal de psychologie normale et pathologique*, 2–3, pp. 243–266.
——, (1982), « L' 'Amour magicien'. Aux origines de la notion de 'magia naturalis' : Platon, Plotin, Marsile Ficin », *Revue Philosophique* 2, pp. 283–292.
——, (1987a), *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2e éd., Paris [1e éd. 1981].
——, (1987b), « Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque », dans M. Tardieu (éd.), Les *règles d'interprétation*, Paris, pp. 13–34 [repris dans Hadot (1998), pp. 27–58].
——, (1997), *La citadelle intérieure. Introduction aux* Pensées *de Marc Aurèle*, Paris [1e éd. 1992].
——, (1998), *Études de philosophie ancienne*, Paris.
——, (2004) *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris.
Hamilton, W. (1934), « The Myth in Plutarch's *De genio* (589F–592E) », *CQ* 28, pp. 175–182.
Hani J. (1964), « Plutarque en face du dualisme iranien », *REG* 77, pp. 489–525.
——, (1975), « Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase », *REG* 88, pp. 105–120.
Hardie, P.R. (1992), « Plutarch and the Interpretation of Myth », ANRW, II, 33.6, pp. 4743–4787.
Harmon, D.P. (1978), « The Family Festivals of Rome », dans ANRW, II, 16.2., pp. 1592–1603.
Haussleiter, J. (1957), « Deus internus », dans RAC, III, col. 794–842.
Herrmann, L. (1953), « L'Âne d'or et le christianisme », *Latomus* 12, pp. 188–191.
Hershbell, J.P. (1988), « Plutarch's Portrait of Socrates », *ICS* 13, pp. 365–381.
Herter, H. (1975), « Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben », dans H. Herter, *Kleine Schriften*, Munich, pp. 43–75.
Hild, J.-A. (1881), *Étude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs*, Paris.
——, (1892), « Daemon, Δαίμων », dans DAGR, II.1, pp. 9–19.
——, (1896), « Genius », dans DAGR, II.2, pp. 1488–1494.
Hirsch, W. (1971), *Platons Weg zum Mythos*, Berlin–New York.
Hoffmann, Ph. (1985/1986), (1986/1987), (1987/1988), « Le sage et son démon.

La figure de Socrate dans la tradition philosophique et littéraire (I–III) », *Annuaire de l'EPHE, Ve Section* 94, pp. 417–432 ; 95, pp. 295–302 ; 96, pp. 272–281.
——, (1997), « L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius », dans Lévy, Pernot (1997), pp. 335–390.
——, (2006), « What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators », dans Gill, M.L., Pellegrin, P. (éd.), *The Cambridge Companion in Ancient Philosophy*, Cambridge, pp. 597–622.
——, (2010), « Erôs, Alètheia, Pistis ... et Elpis. Tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne (Fr. 46 des Places, p. 26 Kroll) », dans H. Seng, M. Tardieu (éd.), *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg, pp. 255–324.
Hughes, D.D. (1991), *Human sacrifice in ancient Greece*, Londres-New York.
Hunink, V. (2000), « Apuleius, Pudentilla, and Christianity », *Vigiliae Christianae* 54, pp. 80–94.
Iles Johnston, S. (2002), « Sacrifice in the Greek Magical Papyri », dans P. Mirecki, M. Meyer (éd.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leyde-Boston-Cologne, pp. 344–358.
Irmscher, J. (1950), *Götterzorn bei Homer*, Leipzig.
Jaeger, W. (1923), *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin.
Jaillard, D. (2007), « Plutarque et la divination : la piété d'un prêtre philosophe », *RHR* 224, pp. 149–169.
Jensen, S.S. (1966), *Dualism and Demonology. The Function of Demonology in Pythagorean and Platonic Thought*, Munksgaard.
Jiménez San Cristóbal, A.I. (2001), « El concepto de τελετή en Plutarco », dans Pérez Jiménez, Casadesús Bordoy (2001), pp. 143–153.
Jobbé-Duval, É. (2000), *Les morts malfaisants (Larvae, Lemures) d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, Chambéry (1e éd. 1924).
Joly, R. (1956), *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles.
Joyal, M. (1995), « Tradition and innovation in the transformation of Socrates' Divine Sign », dans L. Ayres (éd.), *The Passionate Intelect: Essays on the Transformation of Classical Traditions presented to Professor I.G. Kidd*, New Bruswick, N.J., pp. 39–56.
——, (1997), « 'The Divine Sign Did Not Oppose Me': A Problem in Plato's Apology? », dans M. Joyal (éd.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays presented to J. Whittaker*, Aldershot, pp. 43–58.
——, (2001), « Socrates, ΔΑΙΜΟΝΙΟΣ ΑΝΗΡ: Some Textual and Interpretative Problems in Plato », dans M. Joyal (éd.), *In Altum. Seventy-Five Years of Classical Studies in Newfoundland*, St. John's, Newfoundland, pp. 343–357.
——, (2005), « *To Daimonion* and the Socratic Problem », dans Destrée, Smith (2005), pp. 97–112.
Jörgensen, O. (1904), « Das Auftreten der Götter in den Büchern ι-μ der Odyssee », *Hermes* 39, pp. 357–382.
Jugie, M. (1914), « La doctrine des fins dernières dans l'Église gréco-russe », *Échos d'Orient* 17, pp. 5–22, 209–228, 402–421.

Kiourtzian, G. (2000), *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes des Cyclades. De la fin du III^e^ au VII^e^ siècle après J.-C.*, Paris.
Kock, Th. (1924), « Larva », dans RE XII.1, 1924, col. 878–880.
Köves-Zulauf, Th. (1993), « Das Bild des Genius in der Dichtung des Horaz », *Acta Classica Univ. Scient. Debrecen* 29, pp. 79–98.
Kránitz, M. (1992), « La fonction de la conscience et de l'ange gardien chez Origène », *Bulletin de littérature ecclésiastique* 93, pp. 199–208.
Lamberton, R. (1986), *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley-Los Angeles-Londres.
Lameere, W. (1949), « Au temps où Franz Cumont s'interrogeait sur Aristote », *L'Antiquité classique* 18, pp. 279–324.
——, (1951), « Sur un passage de Philon d'Alexandrie (*De Plantatione 1–6*) », *Mnemosyne* (IV^e^ s.) 1, pp. 73–80.
Lane Fox, R. (1997), *Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au Concile de Nicée*, trad. R. Alimi, M. Montabrut, E. Pailler, Toulouse [1^e^ éd. anglaise 1986].
Lange, A., Lichtenberger, H., Diethard Römheld, K.F. (éd.) (2003), *Die Dämonen/Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und früchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Tübingen.
Laroche, E. (1949), *Histoire de la racine* nem- *en grec ancien*, Paris.
Lasserre, F. (1946), *La figure d'Éros dans la poésie grecque*, Lausanne.
Lasso de la Vega, J.S. (1965), Compte rendu de Detienne (1963), dans *Emerita* 33, pp. 184–187.
Lateiner, D. (2005), « Signifying Names and Other Ominous Accidental Utterances in Classical Historiography », *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45, pp. 35–57.
Laurent, J. (1999), « La réincarnation chez Plotin et avant Plotin » dans J. Laurent, *L'homme et le monde selon Plotin*, Fontenay-aux-Roses, pp. 115–137.
——, (éd.) (2003), *Les dieux de Platon*, Caen.
Lesky, A. (1958), « Psychologie bei Euripides », dans *Euripide*, Entretiens de la Fondation Hardt, VI, Genève, pp. 125–168.
——, (1976), *Vom Eros der Hellenen*, Göttingen.
Lévêque, P. (1993), « Répartition et démocratie. A propos de la racine **da-* », *Esprit*, déc. (= *Nouveaux regards sur Athènes. La démocratie : une invention grecque ?*), pp. 34–39.
Levi, A. (1946), « Sulla demonologia platonica », *Athenaeum* 24, pp. 119–128.
Lévy, C., Pernot, L. (éd.) (1997), *Dire l'évidence (Philosophie et rhétorique antiques)*. Actes du colloque de Créteil et de Paris 24–25 mars 1995, Paris.
Lewy, H. (1978), *Chaldæan Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, nouvelle édition par M. Tardieu, Paris [1^e^ éd. 1956].
Liberman, G. (1996), « La dialectique ascendante du *Banquet* de Platon », *Archives de Philosophie* 59, pp. 455–462.
Long, A.A. (2002), *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford.
Mac Mullen, R. (1987), *Le paganisme dans l'Empire romain*, trad. A. Spiquel, A. Rousselle, Paris [éd. anglaise 1981].

MacNaghten, R.E. (1914), « Socrates and the δαιμόνιον », *Classical Review* 28, pp. 185–189.
Magouteux, É., « Mânes virgiliens et démon platonicien. À propos de *Quisque suos patimur manes* (*Énéide*, VI, v. 743) », *L'Antiquité classique* 24 (1955), pp. 341–351.
Mansfeld, J. (1979), « Providence and the Destruction of the Universe in the Early Stoic Thought », in M.J. Vermaseren (éd.), *Studies in Hellenistic Religions*, Leyde, pp. 129–188.
———, (1981), « Bad World and Demiurge. A 'Gnostic' Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo », dans R. Van den Broek, J. Vermaseren (éd.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions. Festschrift G. Quispel*, Leyde, pp. 261–314.
———, (1992), *Heresiography in Context. Hippolytus*' Elenchos *as a Source for Greek Philosophy*, Leyde.
———, (1999), « Alcinous on Fate and Providence », dans Cleary (1999), pp. 139–150.
———, (2005), « 'Illuminating what is Thought'. A Middle Platonist *placitum* on 'Voice' in Context », *Mnemosyne* 58, pp. 358–407.
Mansfeld, J., Runia, D.T. (2009), *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, 2. *The Compendium*, Leyde.
Martin, A., Primavesi, O. (1999), *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr.* Inv. 1665–1666), Strasbourg-Berlin.
Martin, H. (1984), « Plutarch, Plato, and Eros », *Classical Bulletin* 60, pp. 82–88.
Mastandrea, P. (1979), *Un neoplatonico latino, Cornelio Labeone. Testimonanze e frammenti*, Leyde.
Mattéi, J.-F. (2002), *Platon et le miroir du mythe*, Paris.
Matton, S. (1992), « Regard sur la fortune de la *Vie de Plotin* du XVI^e^ au XIX^e^ siècle », dans Brisson *et alii* (1992), pp. 639–722.
McPherran, M.L. (1996), *The Religion of Socrates*, Pennsylvania.
———, (2005), « Introducing a New God: Socrates and His *Daimonion* », dans Destrée, Smith (2005), pp. 13–30.
Méautis, G. (1950), « Le mythe de Timarque », *REA* 52, pp. 201–211.
Mehat, A. (1987), « Divination païenne et prophétie chrétienne », dans L. Lies (éd.), *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, Innsbruck-Vienne, pp. 436–441.
Meijer, P.A. (1981), « Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas », dans Versnel (1981a), pp. 216–263.
Merki, H. (1952), Ὁμοίωσις θεῷ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg.
Merlan, Ph. (1953), « Plotinus and Magic », *Isis* 44, pp. 341–348.
Michl, J. (1962), « Engel (I–IX) », dans RAC, V, Stuttgart, col. 53–258.
Mikalson, J.D. (2002), « *Daimon* of *Eudaimonia* », dans Miller, J.F., Damon, C., Sara Meyers, K., (éd.), *Vertis in usum. Studies in Honor of Edward Courtney*, Munich-Leipzig, pp. 250–258.
Mitchell, S. (1999), « The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews and Christians », dans Athanassiadi, Frede (1999), pp. 81–148.

Monaci Castagno, A. (1995), « La demonologia cristiana fra II e III secolo », dans Pricoco (1995), pp. 111–150.
——, (2000), « Angelo », dans A. Monaci Castagno (éd.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Rome, pp. 6–15.
Montero, S. (1993), « Mántica inspirada y demonología: los *Harioli* », *L'Antiquité classique* 62, pp. 115–129.
Moreau, A., Turpin, J.-C. (2000), *La magie*, I. *Du monde babylonien au monde hellénistique*, Montpellier.
Morel P.-M. (1999), « Individualité et identité de l'âme humaine chez Plotin », *Cahiers philosophiques de Strasbourg* 8, pp. 53–66.
Moreschini, C. (1965), « La demonologia medioplatonica e le Metamorfosi di Apuleio », *Maia* 17, pp. 30–46.
——, (1983), « Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina dell'età imperiale », dans H.-D. Blume, F. Mann, *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster, pp. 133–161.
——, (1989), « Divinazione e demonologia in Plutarco e Apuleio », *Augustinianum* 29, pp. 269–280.
——, (1995), « Il demone nella cultura pagana dell'età imperiale », dans Pricoco (1995), pp. 75–110.
——, (1996), « Religione e filosofia in Plutarco », dans Gallo (1996), pp. 29–48.
——, (2002), « Il *Commento* al *Timeo* di Calcidio tra Platonismo e Cristianesimo », dans Barbanti, Giardina, Manganaro (2002), pp. 433–440.
Most, G.W. (2003b), « Anger and pity in Homer's *Iliad* », dans Braund, Most (2003a), pp. 50–75.
Motte, A. (1989), « La catégorie platonicienne du démonique », dans Ries (1989), pp. 205–221.
——, (2000), « À propos de la magie chez Platon : l'antithèse sophiste-philosophe vue sous l'angle de la pharmacie et de la sorcellerie », dans Moreau, Turpin (2000), pp. 267–292.
Murray, O. (1990), « The Affair of the Mysteries: Democracy and the Drinking Group », dans O. Murray (éd.), *Sympotica: a symposium on the* Symposion, New York, pp. 149–161.
Mühl, M. (1966), « Die Traditionsgeschichtlichen Grundlagen in Platons Lehre von der Dämonen (*Phaidon* 107 d, *Symposion* 202 e) », *Archiv für Begriffsgeschichte* 10, pp. 241–267.
Nagy, A.A. (2009), *Qui a peur du cannibale ? Récits antiques d'anthropophages aux frontières de l'humanité*, Turnhout.
Nails, D. (2002), *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis.
Ndiaye, É., Vilain, B. (2011), « *Lar familiaris* et *genius*: les divinités familières à Rome », dans Boudet, Faure, Renoux (2011), pp. 31–49.
Niebling, G. (1950), « Zum Kult des Genius und der Laren », *Forschungen und Fortschritte* 16, pp. 147–150.
Nikiprowetzky, V. (1980), « Sur une lecture démonologique de Philon d'Alexandrie, *De gigantibus*, 6–18 », dans G. Nahon, Ch. Tonati (éd.), *Hommage à Georges Vajda. Études d'histoire et de pensée juives*, Louvain, pp. 43–71.

Nilsson, M.P. (1941), (1950), *Geschichte der griechischen Religion*, I. *Bis zur griechischen Weltherrschaft*, II. *Die hellenistische und römische Zeit*, Munich.

Nitzsche, J.C. (1975), *The Genius Figure in Antiquity and the Middle Ages*, New York-Londres.

Nock, A.D. (1925), « Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire », *JHS* 45, pp. 84–101 [repris dans Nock (1972), I, pp. 33–48].

——, (1928), « Oracles théologiques », *REA* 30, pp. 280–290 [repris dans Nock (1972), I, pp. 160–168].

——, (1934), « A Vision of Mandulius Aion », *HTR* 27, pp. 53–104 [repris dans Nock (1972), I, pp. 357–400].

——, (1947), « The Emperor's Divine *Comes* », *JRS* 37, pp. 102–116 [repris dans Nock (1972), II, pp. 653–675].

——, (1972), *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Z. Stewart, I–II, Oxford 1972.

Nowak, H. (1960), *Zur Entwicklungsgeschichte des Begriffes Daimon. Eine Untersuchung epigraphischer Zeugnisse von 5. Jh. v. Chr. bis zum 5. Jh. n. Chr.*, Inaugural-Diss., Bonn.

Onians, R.B. (1951), *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge.

Opsomer, J. (1997), « Quelques réflexions sur la notion de providence chez Plutarque », dans C. Schrader, V. Ramón, J. Vela (éd.), *Plutarco y la historia (Zaragoza, 20–22 de junio de 1996)*, Zaragoza, pp. 343–356.

——, (1998), *In Search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Bruxelles.

——, (2005), « Plutarch's Platonism Revisited », dans M. Bonazzi, V. Celluprica (éd.), *L'Eredità platonica de Arcesilao a Proclo*, Naples, pp. 161–200.

——, (2006), « Proclus et le statut ontologique de l'âme plotinienne », *Études platoniciennes* 3 (= *L'âme amphibie. Études sur l'âme chez Plotin*), pp. 195–207.

——, (2009), « M. Annius Ammonius, a Philosophical Profile », dans Bonazzi, Opsomer (2009), pp. 123–186.

Orr, D.G. (1978), « Roman Domestic Religion: The Evidence of the Household Shrines », dans ANRW, II, 16.2., pp. 1557–1591.

Otto, W.F. (1910), « Genius », dans RE, VIII.1, Stuttgart, col. 1155–1170.

Pastor Muñez, M. (2004), « Los Dioses Manes en la epigrafía funeraria bética », *Mainake* 26, pp. 381–394.

Patera, M. (2010), « *Alastores* et *elasteroi* : à propos de la loi sacrée de Sélinonte », *Métis* n.s. 8, pp. 277–308.

Patlagean É. (1984), « Byzance et le blason pénal du corps », dans *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Rome, pp. 405–427.

Pelling, Ch. (2010), « The liberation of Thebes in Plutarch's *De genio Socratis* and *Pelopidas* », dans Nesselrath (2010), pp. 111–127.

Pépin, J. (1976), *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris (1[e] éd. 1958).

——, (1982), « The Platonic and Christian Ulysses », dans O'Meara, D.J. (éd.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany, N.Y., pp. 3–18.

——, (1999), « Augustin sur la divination, les démons et les signes », dans M. Luigi Bianchi (éd.), *Signum. IX Colloquio internazionale (Roma, 8–10 gennaio 1998)*, Florence, pp. 67–78.

Peradotto, J.J. (1969), « Cledonomancy in the *Oresteia* », *AJPh* 90, pp. 1–21.

Pérez, B. (2000), « La magie d'Éros », dans Moreau, Turpin (2000), pp. 293–306.

Pérez Jiménez, A. (1994), « Precisiones a la doctrina de Plutarco sobre el caracter », dans García Valdés (1994), pp. 331–340.

Pérez Jiménez, A., García López, J., María Aguilar, R. (éd.) (1999), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4–7 de mayo de 1999)*, Madrid.

Pérez Jiménez, A., Casadesús Bordoy, F. (éd.) (2001), *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco. Actas del VII Simposio español sobre Plutarco (Palma de Mallorca, 2–4 de noviembre de 2000)*, Madrid–Málaga.

Pérez Jiménez, A., Cruz Andreotti, G. (éd.) (2000), *Seres intermedios. Ángeles, demonios y genios en el mundo mediterráneo*, Madrid–Málaga.

Pernot, L. (1993), *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, I–II, Paris.

Peterson, E. (1935), *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig.

Pétrement, S. (1970), « Le mythe des sept archontes créateurs peut-il s'expliquer à partir du christianisme? », dans Bianchi (1970), pp. 460–486.

Phillips, J. (2003), « Numenian Psychology in Calcidius ? », *Phronesis* 48, pp. 132–151.

Piccaluga G. (1961), « Penates e lares », *SMSR* 32, pp. 81–97.

Piettre, R. (1996), *Le corps des dieux dans les épiphanies divines en Grèce ancienne*, Thèse, École Pratique des Hautes Études, Ve Section.

Piovanelli, P. (1993), « Les origines de l'*Apocalypse de Paul* reconsidérées », *Apocrypha* 4, pp. 25–64.

Pippidi, D.M. (1947/1948), « Apothéoses impériales et apothéose de Pérégrinos », *SMSR* 21, pp. 77–103.

——, (1949), « Sur un ange gardien », *REA* 51, pp. 68–82 [sous le nom de D. Michel].

Pirenne-Delforge, V. (1989), « Éros en Grèce : dieu ou démon », dans Ries (1989), pp. 223–239.

——, (1998), « Quand Éros a les honneurs d'un culte … », *Uranie* 8 [= *Figures d'Éros*. Actes de la journée d'étude du 27 mai 1998, Université Charles-de-Gaulle – Lille 3], pp. 11–31.

Pleket, H.W. (1981), « Religious History as the History of Mentality. The 'Believer' as Servant of the Deity in the Greek World », dans Versnel (1981a), pp. 152–192.

Pohlenz, M. (1909), *Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum*, Göttingen.

Pradeau, J.-F. (2003), « L'assimilation au dieu », dans Laurent (2003), pp. 41–52.

——, (2004), *Les mythes de Platon*, Paris.

Pricoco, S., (éd.) (1995), *Il Demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Soveria Mannelli.

Puiggali, J. (1982a), « La démonologie de l'empereur Julien étudiée en elle-même et dans ses rapports avec celle de Saloustios », *Les Études Classiques* 50, pp. 293–314.
——, (1982b), « La démonologie dans les *Discours* de Thémistios », *REA* 84, pp. 151–152.
——, (1983a), « La démonologie de Philostrate », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 67, pp. 117–130.
——, (1983b), « Remarques sur δαιμόνιον et δαίμων chez Artémidore », *Prudentia* 15, pp. 117–121.
——, (1984a), « La démonologie de Dion Chrysostome », *Les Études classiques* 52, pp. 103–114.
——, (1984b), « Les démons dans l'*Histoire romaine* de Dion Cassius », *Latomus* 43, pp. 876–883.
——, (1987), « La démonologie de Celse penseur médio-platonicien », *Les Études classiques* 55, pp. 17–40.
——, (2005), « Δαίμων et les mots de la même famille dans les *Antiquités romaines* de Denys d'Halicarnasse », *Latomus* 64, pp. 626–630.
Pulleyn, S. (1997), *Prayer in Greek Religion*, Oxford.
Radice, R. (1994), *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il « Del mundo » attribuito ad Aristotele*, Milan.
Ramat, P. (1963), « I problemi della radice indoeuropea **bhāg-* », *Annali del Istituto Orientale di Neapoli, Sezione Linguistica* 5, pp. 33–57.
Ratkowitsch, C. (1996), « Die *Timaios*-Übersetzung des Chalcidius. Ein Plato Christianus », *Philologus* 140, pp. 139–162.
Recheis, A. (1958), *Engel, Tod und Seelenreise. Das Wirken der Geister beim Heimgang des Menschen in der Lehre der Alexandrinischen und Kappadokischen Väter*, Rome.
Regen, F. (1999), « Il 'De deo Socratis' di Apuleio », *Maia* 51, pp. 429–456.
——, (2000), « Il 'De deo Socratis' di Apuleio (II Parte) », *Maia* 52, pp. 41–66.
Reinach, S. (1912), « Le rire rituel », dans S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, IV, Paris, pp. 109–129.
Reiss, E. (1939), « Omen », dans RE, XVIII, col. 350–378.
Reydams-Schils, G.J. (1999), *Demiurge and Providence: Stoic and Platonist Readings of Plato's 'Timaeus'*, Turnhout.
——, (2002), « Calcidius Christianus ? God, Body and Matter », dans Kobusch, Th., Erler, M., Männlein-Robert, I., (éd.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März in Würzburg 2001*, Munich–Leipzig, pp. 193–211.
——, (2007a), « Calcidius on God », in Bonazzi, Helmig (2007), pp. 243–258.
——, (2007b), « Meta-Discourse: Plato's *Timaeus* according to Calcidius », *Phronesis* 52, pp. 301–327.
Rich, A.N.M., « Reincarnation in Plotinus », *Mnemosyne* 10 (n.s.), 1957, pp. 232–238.
Richardson, N.J. (1974), *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford.
Richter, D.S. (2001), « Plutarch on Isis and Osiris: Text, Cult, and Cultural Appropriation », *Transactions of the American Philological Association* 131, pp. 191–216.

Riedweg, Ch. (1987), *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin-New York.
Ries, J. (1982), « Plutarque historien et théologien des doctrines dualistes », dans J. Ries (éd.), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve (11–14 mars 1980)*, Louvain, pp. 146–163.
Ries, J. (éd.) (1989), *Anges et démons. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25–26 novembre 1987*, Louvain.
Riley, M. (1977), « The Purpose and Unity of Plutarch's *De genio Socratis* », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 18, pp. 257–273.
Rist, J.M. (1963), « Plotinus and the *Daimonion* of Socrates », *Phoenix* 17, pp. 13–24.
Rivier, A. (1958), « L'élément démonique chez Euripide jusqu'en 428 », dans *Euripide*, Entretiens de la Fondation Hardt, VI, Genève, pp. 45–72.
Rivière, J. (1924), « Rôle du démon au jugement particulier », *Revue des sciences religieuses* 4, pp. 43–64.
Robert, L. (1971), « Un oracle gravé à Oinoanda », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, pp. 597–619.
Robin, L. (1964), *La théorie platonicienne de l'amour*, nouvelle édition, préface de P.-M. Schuhl, Paris [1e éd. 1908].
Rodríguez Alonso, C. (1994), « *Tyche* et *areté* en el proceso histórico de Roma según Plutarco », dans García Valdés (1994), pp. 447–454.
Rodríguez Moreno, I. (1998), *Ángeles, démones y héroes en el neoplatonismo griego*, Amsterdam.
Roskam, G. (2001), « 'And a Great Silence Filled the Temple …'. Plutarch on the Connections between Mystery Cults and Philosophy », dans Pérez Jiménez, Casadesús Bordoy (2001), pp. 221–232.
Rowe, Ch. (1998b), *Il* Symposio *di Platone. Cinque lezioni sul dialogo con un ulteriore contributo sul* Fedone, Sankt Augustin.
———, (2002), « Zwei oder drei Phasen? Der Mythos im Politikos », dans M. Janka, C. Schäfer (éd.), *Platon als Mythologe Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt, pp. 160–175.
———, (2010), « On grey-haired babies: Plato, Hesiod, and visions of the past (and future) », dans Boys-Stones, Haubold (2010), pp. 298–316.
Rudhardt, J. (1958), *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève.
———, (1986), *Le rôle d'Éros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris.
———, (1998), « La figure d'Éros dans les traditions orphiques », *Uranie* 8 [= *Figures d'Éros*. Actes de la journée d'étude du 27 mai 1998, Université Charles-de-Gaulle – Lille 3], pp. 81–91.
Runia, D.T. (1986), *Philo of Alexandria and the* Timaeus *of Plato*, Leyde.
Saffrey, H.D. (1975), « Allusions anti-chrétiennes chez Proclus, le dïadoque platonicien », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 59 (1975), pp. 553–563 [repris dans Saffrey (1990), pp. 201–211].
———, (1981), « La théurgie comme pénétration d'éléments extra-rationnels dans la philosophie grecque tardive », dans *Wissenschaftliche und außerwissenschaftliche Rationalität. Referate und Texte des 4. Internationalen Humanis-*

*tischen Symposiums 1978*, Athènes, pp. 153–169 [repris dans Saffrey (1990), pp. 33–49].

——, (1984a), « La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IVe–Ve siècles) », *Koinônia* 8 (1984), pp. 161–171 [repris dans Saffrey (1990), pp. 51–61].

——, (1984b), « Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens de Jamblique à Proclus et Damascius », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 68, pp. 169–182 [repris dans Saffrey (1990), pp. 213–226].

——, (1990), *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris.

——, (1999), « Σημεῖον / *signum* dans la littérature néoplatonicienne et la théurgie », dans *Signum. IX Colloquio Internazionale, Roma, 8–10 gennaio 1998*, Florence, pp. 23–38 [repris dans Saffrey (2000), pp. 127–141].

——, (2000), *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris.

Santaniello, C. (1996), « Aspetti della demonologia plutarchea: tra il *De defectu oraculorum* e altri scritti del *Corpus* », dans Gallo (1996), pp. 357–371.

——, (2001), « Faults Committed beyond This Life : Pindar and Empedocles in Plutarch's Demonology », dans Pérez Jiménez, Casadesús Bordoy (2001), pp. 255–267.

Saunders, T.J. (1973), « Penology and Eschatology in Plato's Timaeus and Laws », *CQ* 23, pp. 232–244.

Schibli, H. (1993), « Xenocrates' Daemons and the Irrational Soul », *CQ* 43, pp. 143–167.

Schilling, R. (1979), « Genius et ange », dans Schilling, R., *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris, pp. 415–441 (publié initialement dans RAC, t. 73/74, Stuttgart 1976, col. 52–83).

Schleiser, R. (1983), « Daimon und Daimones bei Euripides », *Saeculum* 34, pp. 267–279.

Schmitt, R. (1967), *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden.

Schniewind, A. (2003), *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du* spoudaios, Paris.

Schröder, S. (2010), « Plutarch on oracles and divine inspiration », dans Nesselrath (2010), pp. 145–168.

Schuddeboom, F.L. (2009), *Greek Religious Terminology – Telete & Orgia. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg*, Leyde-Boston.

Sedley, D., « 'Becoming like God' in the *Timaeus* and Aristotle », dans Calvo, Brisson (1997), pp. 327–339.

Sergent, B. (1998), *Les trois fonctions indo-européennes en Grèce ancienne*, I. *Des Mycènes aux Tragiques*, Paris.

Sfameni Gasparro, G. (1996), « Plutarco e la religione delfica : il dio 'filosofo' e il suo esegeta », dans Gallo (1996), pp. 157–188.

——, (1997), « Daimôn and Tuchê in the Hellenistic Religious Experience », dans P. Bilde, T. Engberg-Pedersen, L. Hannestad, J. Zahle (éd.), *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Aarhus, pp. 67–109.

Sharples, R.W. (1983), « Nemesius of Emesa and some theories of divine providence », *Vigiliae Christianae* 37, pp. 141–156.
——, (2003), « Threefold providence: the history and background of a doctrine », dans Sharples, Sheppard (2003), pp. 107–142.
——, (2007), « The Stoic Background to the Middle Platonists Discussion of Fate », dans Bonazzi, Helmig (2007), pp. 169–188.
Sharples, R.W., Sheppard, A. (éd.) (2003), *Ancient Approaches to Plato's* Timaeus, Londres.
Shaw, G. (1995), *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania.
Sheppard, A. (1997), « *Phantasia* and Inspiration in Neoplatonism », dans Joyal (1997), pp. 201–210.
Sheppard, A.R.R. (1980/1981), « Pagan Cult of Angels in Roman Asia Minor », *Talanta* 12–13, pp. 77–101.
Simon, M. (1974), « Apulée et le christianisme », dans *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, pp. 299–305.
Simonetti, M. (2002), « Eusebio sui sacrifice pagani e giudaici », *ASE* 19, pp. 101–110.
Siniscalco, P. (1990), « Dai mediatori al mediatore : la demonologia di Apuleio e la critica di Agostino », dans Corsini (1990), I, pp. 279–294.
Smith, J.Z. (1978), « Towards Interpreting Demonic Power in Hellenistic and Roman Antiquity », ANRW II, 16.1, Berlin-New York, pp. 425–439.
Sokolowski, F. (1960), « Sur le culte d' *angelos* dans le paganisme grec et romain », *HTR* 53, pp. 225–229.
Solmsen, F.W. (1962), « Hesiodic motifs in Plato », dans Fritz, K. von (éd.), *Hésiode et son influence*. Entretiens sur l' Antiquité classique, VII, Genève, pp. 173–196.
Somfai, A. (2003), « The nature of daemons : a theological application of the concept of geometrical proportion in Calcidius' *Commentary* to Plato's *Timaeus* (40d–41a) », dans Sharples, Sheppard (2003), pp. 129–142.
Souilhé, J. (1919), *La notion platonicienne d' intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris.
Soury, G. (1937), « Apollon-Génie. Note sur la démonologie de Plutarque », dans *Mélanges offerts à A.-M. Desrousseaux par ses amis et ses élèves*, Paris, pp. 451–458.
——, (1942a), *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d' un platonicien éclectique*, Paris.
——, (1942b), *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr*, Paris.
Spanneut, M. (1990), « L' impact de l' *apatheia* stoïcienne sur la pensée chrétienne jusqu'à saint Augustin », dans A. González Blanco, J.M. Blázquez Martínez (éd.), *Cristianismo y acculturación en tiempos del Imperio romano*, Murcia, pp. 39–52.
——, (1994), « *Apatheia* stoïcienne, *apatheia* chrétienne. 1e partie : L' *apatheia* stoïcienne », ANRW, II, 36.7, pp. 4641–4717.
Steel, C.G. (1978), *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius, Priscianus*, Bruxelles.
Stoike, D.A. (1975), « De Genio Socratis (575A–598F) », dans H.D. Betz

(éd.), *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, Leyde, pp. 236–285.
Strohm, H. (1944), *Tyche. Zur Schicksalauffassung bei Pindar und den frühgriechischen Dichtern*, Stuttgart.
Suárez de la Torre, E. (2000), « La nocíon de *daimon* en la literatura de la Grecia arcaica et clásica », dans Pérez Jiménez, Cruz Andreotti (2000), pp. 47–87.
Svoboda, K. (1927), *La démonologie de Michel Psellos*, Brno.
Szlezák, Th.A. (2000), « L'interprétation plotinienne de la théorie platonicienne de l'âme », dans Fattal, M. (éd.), *Études sur Plotin*, Paris-Montréal, pp. 173–191.
Szumyn, K. (2004), « The barbarian wisdom of the *theoi andres* : a study of the relationship between spatial marginality and social alterity », *Ancient History* 34, pp. 10–21.
Tarán, L. (1975), *Academica. Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic* Epinomis, Philadelphia.
Thaniel, G. (1973), « *Lemures* and *Larvae* », *AJPh* 94, pp. 182–187.
Theiler, W. (1968), « Diotima neuplatonisch », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50, pp. 29–47
Timotin, A. (2010), « Le *daimôn* homérique », dans *Mélanges à la mémoire du Professeur Dan Sluşanschi*, Bucarest [= *Studia Indo-Europæa* 4], pp. 187–194.
———, (2011), « Éros, le démon philosophe et la polémique anti-gnostique. Plotin lecteur du *Banquet* », dans Boudet, Faure, Renoux (2011), pp. 51–65.
Toulouse, S. (2001), *Les théories du véhicule de l'âme. Genèse et évolution d'une doctrine de la médiation entre l'âme et le corps dans le néoplatonisme*, Thèse, EPHE, Paris.
Trouillard, J. (1957), « Le sens des médiations proclusiennes », *Revue philosophique de Louvain* 55, pp. 331–342.
Turcan, R. (1958), « Martianus Capella et Jamblique », *REL* 36, pp. 235–254.
———, (1965), Compte rendu de Detienne (1963), dans *RHR* 168, pp. 180–182.
———, (1975), *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Leyde.
———, (1989), *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris.
———, (2003), « Les démons et la crise du paganisme gréco-romain », *Revue de philosophie ancienne* 21, pp. 33–54.
Tusa Massaro L. (1996), « La morte del Grande Pan (Plut. *De def. orac.* 17, 419A–E) », dans Gallo (1996), pp. 419–428.
Untersteiner, M. (1939), « Il concetto di δαίμων in Omero », *Atene e Roma* 17, pp. 95–134.
Usener, H. (1896), *Götternamen. Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Bonn.
Van den Broek, R., Baarda, T., Mansfeld, J. (éd.) (1988), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leyde.
Van der Stockt, L. (1996), *Plutarchea Lovaniensia*, Leuven.
Van Liefferinge, C. (1999), *La Théurgie. Des* Oracles chaldaïques *à Proclus*, Liège.
———, (2002), « Homère erre-t-il loin de la science théologique ? De la réhabilitation du 'divin' poète par Proclus », *Kernos* 15, pp. 199–210.

Verbeke, G. (1945), *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à Saint Augustin*, Paris-Louvain.
Vernant, J.-P., Vidal-Naquet, P. (1977), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris.
Vernière, Y. (1977), *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse de* Moralia, Paris.
——, (1990), « La théorie de l'inspiration prophétique dans les *Dialogues pythiques* de Plutarque », *Kernos* 3, pp. 359–366.
Versnel, H.S. (éd.) (1981a), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leyde.
——, (1981b), « Religious Mentality in Ancient Prayer », dans Versnel (1981a), pp. 1–64.
——, (1990), *Ter Unus. Isis, Dionysos. Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leyde.
Veyne, P. (1999), « Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque », *RHR* 216, pp. 387–442.
——, (2001), « Une évolution du paganisme gréco-romain : injustice ou piété des dieux, leurs ordres et 'oracles' », dans P. Veyne, *La société romaine*, 2e éd., Paris [1e éd. 1991], pp. 281–310.
Vidal-Naquet, P. (1964), Compte rendu de Detienne (1963), dans *REG* 77, pp. 311–313.
Villard, L. (1987), *Tyché des origines à la fin du Ve siècle avant J.C.*, Thèse.
Vlastos, G. (1994), *Socrate : ironie et philosophie morale*, traduction de l'anglais par C. Dalimier, Paris (éd. anglaise 1991).
Volokhine, Y. (2008), « Tristesse rituelle et lamentations funéraires en Égypte ancienne », *RHR* 225, pp. 163–197.
Von Staden, H. (2003), « Galen's daimon: reflections on 'irrational' and 'rational' », dans N. Palmieri (éd.), *Rationnel et irrationnel dans la médecine ancienne et médiévale. Aspects historiques, scientifiques et culturels*, Saint-Étienne, pp. 15–43.
Walde, A., Pokorny, J. (1930), *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, I, Berlin-Leipzig.
Warner, M. (1992), « Dialectical Drama: The Case of Plato's *Symposium* », *Apeiron* 25, pp. 157–175.
Waszink, J.H. (1972), « La théorie du langage des dieux et des démons dans Calcidius », dans J. Fontaine, Ch. Kannengiesser (éd.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, pp. 237–244.
Wellman, R.R. (1969), « Eros and Education in Plato's *Symposium* », *Paedagogica historica* 9, pp. 129–158.
Whittaker, J. (1969), « Ammonius on the Delphic E », *CQ* 63, pp. 185–192.
——, (1987), « Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire », dans ANRW, II, 36.1, pp. 81–123.
Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1931), *Der Glaube der Hellenen*, I–II, Berlin.
Willing, A. (1909), *De Socratis daemonio quae antiquis temporibus fuerint opiniones*, Dissertatio Philologica, Leipzig.
Wissowa, G. (1912), *Religion und Kultus der Römer*, Munich [1e édition 1902].
Zagdoun, M.-A. (1995), « Plutarque à Delphes », *REG* 108, pp. 586–592.
Zambon, M. (2002), *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris.

——, (2005), « Il significato filosofico della dottrina dell'ὄχημα dell'anima », dans Chiaradonna (2005), pp. 307–335.

Ziegler, K. (1964), *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart [= RE, XXI/1, col. 636–962].

Zintzen, C. (1975), « Geister (Dämonen) », dans RAC, IX, col. 546–797.

## INDEX LOCORUM

# INDEX RERUM

# INDEX VERBORUM